

FRONT  
/al-Shawāhid al-rubūbiyah/

انتشارات دانشگاه مشهد ، شماره ۱۴

Mullā Ṣadrā

صَدْرُ الدِّينِ شِيرَازِي

الشَّوَاهِدُ الرُّبُوبِيَّةُ

بِأَعْيُنِنَا وَبِحَبِيَّتِهِ وَمُقَدِّمًا

سَيِّدُ جَلَالِ الدِّينِ شُتَيْبَانِي

استاد دانشگاه مشهد

N. Y. U. LIBRARIES

چاپخانه دانشگاه مشهد

۱۳۴۶

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ  
وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا  
رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ

B

753

M83

S5

C.1



فلسفہ اسلامی

الشواهد الترتیبیہ

تقدیم به دانشمند علامه ، جناب آقای

**سید کریم امیری فیروزکوهی**

ادیت ظلاله



## نام‌های اشخاصی که در مقدمه ذکر شده‌اند

- |  |  |
|--|--|
| ابن معازلی شافعی: ۳۲، ۶۳، ۸۶، ۹۰               | ارسطو ۳۸، ۳۹، ۸۱، ۹۰، ۱۲۰، ۱۳۴، ۱۶۲          |
| میرزا آقاخان نوری ۱۴۸                          | ابوالعباس لوکری: ۷۴، ۷۵                      |
| ملا اسماعیل عارف: ۱۵۵، ۱۶۰                     | افلوپین: ۳۹، ۴۵، ۴۶، ۷۲، ۹۰                  |
| ملا اسماعیل میان‌آبادی ۱۵۵                     | افلاطون: ۳۹، ۸۶، ۹۰                          |
| میرزا ابوالحسن رضوی: ۱۵۰، ۱۵۵                  | ابن ترکه: ۷۱، ۸۵، ۹۶                         |
| امام زین‌الدین ابوالفضل عراقی ۹۶-۹۸            | ابن قولویه: ۸۵، ۸۶                           |
| ***  | ابن بابویه: ۸۵، ۸۶، ۸۷                       |
| بهمنیار: ۲۲، ۳۶، ۷۴، ۷۵                        | میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون‌آبادی: ۱۲۰-۱۲۲    |
| ***  | دکتر ابراهیم مدکور ۷۴، ۷۵، ۷۸                |
| آقامیرزا تقی‌خان امیر کبیر، صدراعظم بزرگ ایران | آقابزرگ حکیم: ۱۴۵، ۱۴۶                       |
| در دوران اخیر: ۱۲، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰               | حاج سید ابوطالب زنجانی: ۱۳۵، ۱۳۶             |
| ***  | آقامیرزا آقای قزوینی: ۱۰۶-۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۰ |
| استاد جلال‌الدین همائی: ۱۷-۱۹، ۲۶، ۳۶، ۴۸، ۵۳  | آقامیرزا ابوالفضل طهرانی: ۱۳۵                |
| جوزجانی ۷۳-۷۵                                  | استاد آقا میرزا ابوالحسن قزوینی: ۹۲، ۹۳، ۹۴  |
| آقا جمال خوانساری: ۹۲، ۹۴-۹۷                   | ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱                              |
| میرزا جهان‌بخش منجم: ۱۲۴-۱۲۶                   | آقامیرزا ابوالحسن جلوه: ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹       |
| جهان‌گیر خان قشقائی: ۱۲۵-۱۲۷                   | حاج میرزا ابوالقاسم نوری: ۱۲۵، ۱۳۶، ۱۳۷      |
| ***  | آقامیرزا احمد آشتیانی: ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰         |
| حاج میرزا حبیب رشتی: ۱۰۹، ۱۱۰                  | ابوالعلاء عقیفی: ۶۸، ۷۳، ۷۴، ۷۵ (۱)          |
| حاج میرزا حبیب خراسانی: ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸     | شیخ اسدالله قمشه‌یی ۱۲۱، ۱۳۲                 |
| آقامیرزا سید حسین طالقانی: ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰  | ملا اسماعیل خواجه‌نوی: ۱۰۶، ۱۱۳-۱۱۵          |
| فقیه و زعیم شیعه آقا سید حسین ترک: ۱۳۷         | حاج ملا احمد نراقی: ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳            |
|  | شیخ احمد احسائی: ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۵     |
|  | ملا اسمعیل سبزواری: ۱۲۸، ۱۲۹                 |
|  | ابن حجر عسقلانی: ۹۶، ۹۷                      |
|  | ابوجعفر محمدبن بابویه: ۷۶، ۸۲                |
|  | ابوجعفر طوسی ۶۳، ۶۵                          |



دکتر سید حسین نصر: ۱۵۸ - ۱۶۰، ۱۶۴

ملا حیدر خوانساری: ۸۶، ۸۷، ۸۹

آقا حسین خوانساری: ۸۳ - ۹۲، ۹۵ - ۹۹

۱۰۰-۱۰۵

ملا حسن نائینی ۱۲۶-۱۲۸

ملا حسن لنبانی: ۱۱۶ - ۱۱۸

ملاحسین لنبانی: ۱۱۷-۱۲۰

آقا میرزا حسن کرمانشاهی ۱۲۸ - ۱۳۷

حسین بن عبدالصمد: ۸۴ - ۸۷

آقای حسین نواب: ۱۳۱: ۱۳۲

شیخ حسین تنکابنی: ۹۴ - ۱۰۶

آقا میرزا حسن نوری: ۱۰۶ - ۱۱۰، ۱۲۱

حمزه فناری: ۷۰، ۷۱

ملا حمزه گیلانی: ۱۲۸، ۱۳۰

\*\*\*

آقا سیدرضی لاریجانی: ۱۰۶ - ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۲۱

۱۲۳

حاج آقا رحیم ارباب: ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵

ملا رجبعلی تبریزی: ۸۴ - ۱۰۰

آقا میرزا رفیعای نائینی: ۹۱ - ۱۰۲

\*\*\*

سهیلی خوانساری ۱۳۱

سید سمیع خلخالی: ۱۵۵

ملا شمسای گیلانی: ۸۴ - ۱۰۱

شارح مسیحی: (شارح قانون): ۶۴

آقا میرزا شهابالدین نیریزی شیرازی: ۱۲۸-۱۳۰

شهید اول: ۸۴

شهید ثانی: ۸۵

امام اعظم شیخ طوسی: ۸۳، ۸۴

شهابالدین عارف، صاحب عوارف: ۶۲، ۶۳، ۷۴

شیخ بهائی: ۸۰ - ۸۶، ۹۰

شیخ اشراق (شهابالدین معروف به شیخ مقتول):

۱۶ - ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۴۷، ۵۰ - ۸۵

۵۸-۶۰، ۶۲، ۶۶، ۸ - ۷۵، ۷، ۹۰، ۹

۹۷ - ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۰

شیخ رئیس: ۱، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۱۷

۱۸، ۲۳ - ۲۹، ۳۸ - ۵۲، ۶۸، ۷۷ - ۸۰

۸۲، ۸۶ - ۱۱۶، ۱۲۵

آقای شهاب فردوس ۱۴۸

شیروانی (ملا میرزا): ۹۲ - ۹۸

\*\*\*

حکیم صفای اصفهانی: ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۴۱

آقا سیدصادق طهرانی: ۱۵۵

\*\*\*

حاج شیخ عبدالکریم: ۱۴۱

عباس مولوی: ۹۱، ۱۰۸

آقا علی حکیم: ۳۴ - ۳۸، ۶۸، ۶۹، ۷۴، ۷۷، ۸۹

۹۰ - ۹۴، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۰ - ۱۳۴

۱۴۴، ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۶۵

ملا عبدالله زنوئی: ۶۴ - ۶۷، ۷۰ - ۷۳، ۹۰، ۱۱۱

۱۴۰، ۱۶۰

عین القضاة همدانی: ۶۲، ۶۳، ۹۸، ۹۹

حاج ملاعلی کنی: ۱۳۵، ۱۳۶

شیخ العراقین، شیخ عبدالله طهرانی: ۱۲۹، ۱۳۰

۱۳۱

عبدالعالی کرکی: ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۹

علی بن هلال جزائری ۸۳، ۸۴، ۸۵

عزالدین محمود کاشی ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۷۴، ۷۹

علامه حلی ۸۳، ۸۴

شیخ عنایت الله گیلانی: ۱۱۶ - ۱۲۰

میرزا عبدالجواد حکیم: ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸

سیدعلی صاحب ریاض: ۱۱۰، ۱۱۴

آخوند ملاعلی نوری ۶۰، ۹۰، ۱۰۶، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۳۰

۱۴۰، ۱۸۰

ملا عبدالله حکیم: ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۰، ۱۳۱

حاج شیخ عبدالنبی نوری: ۱۳۵، ۱۳۶

میرزا علی اکبر یزدی: ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰

میرزا علی محمد باب: ۱۱۳، ۱۱۴



میرزا علی محمد اصفهانی (حکیم) ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۴  
 آقا علی اصغر همدانی: ۱۲۶ - ۱۲۹  
 میرزا عسکری، امام جمعه: ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸  
 ملا عبدالرزاق لاهیجی: ۹۰ - ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰  
 ملا عبدالکریم خوشانی: ۱۴۵  
 حاج ملا عبدالکریم سنائی: ۱۴۵  
 حاج ملا علی اکبر سیادهنی: ۱۴۵، ۱۴۶  
 \*\*\*  
 ملا غلامحسین تبریزی ۱۳۵، ۱۳۶  
 ملا غلامحسین شیخ الاسلام: ۱۴۵  
 \*\*\*  
 حاج فاضل طهرانی ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰  
 فارابی: ۱۶ - ۲۲، ۲۴، ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۸  
 فخر رازی: ۴۱ - ۴۸، ۵۰، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۰  
 حاج فاضل مشهدی: ۱۴۵  
 \*\*\*  
 قیصری: ۲، ۴، ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۲۲، ۳۸، ۳۹، ۴۰  
 شیخ قاسم حنفی: ۹۵، ۹۷  
 قطب الدین (علامه شیرازی): ۳۹ - ۴۱، ۴۹، ۶۹، ۷۰  
 قطب الدین رازی: ۸۴، ۸۸، ۹۰  
 میر قوام رازی: ۹۲، ۱۰۳  
 میر قوام الدین حکیم: ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۳  
 قاضی سعیدی: ۹۲ - ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۲  
 \*\*\*  
 ملا محمد صادق قوچانی: ۱۴۵  
 میرفندرسکی: ۸۵ - ۸۷، ۹۰ - ۱۱۲  
 آقای سید محمد مشکاة (استاد دانشگاه): ۷۰، ۷۱  
 ۸۶، ۹۲  
 امام اعظم شیخ مفید: ۸۳ - ۸۶  
 محمد بن یعقوب (شیخنا الکلینی): ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۱  
 محمد بن علی بن بابویه قمی: ۸۳ - ۸۶  
 محیی الدین شیخ اکبر: ۲۸، ۳۲، ۳۰ - ۳۸، ۴۰  
 ۴۸، ۵۵ - ۶۶، ۶۸ - ۸۰، ۸۴، ۸۵، ۸۹  
 ۹۰ - ۹۶، ۱۰۵ - ۱۱۸، ۱۴۰  
 سید محقق داماد: ۲۴، ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱  
 ۴۲ - ۴۸، ۵۱، ۵۸، ۶۰، ۶۲، ۶۴، ۶۸، ۸۸  
 ۸۹، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۴  
 ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۶۰  
 شیخ محمد حسین اصفهانی: ۲۸، ۲۹، ۸۰، ۸۶  
 ملا محمد جعفر لنگرودی: ۲، ۳۴، ۳۶، ۷۸  
 شیخ محمد حسن صاحب جواهر: ۵۶، ۶۶  
 مجلسی اول: ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰  
 مجلسی ثانی: ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۰۰  
 امام محمد غزالی: ۵۰، ۵۱، ۶۰، ۶۶، ۶۷، ۹۶، ۹۷  
 ۹۸، ۹۹  
 آقا محمد رضا قمشه‌یی: ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۱۰۵ - ۱۱۴  
 ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۶۰  
 مظفر، شیخ محمد رضا (آل مظفر): ۶۶، ۶۷  
 ملا محسن فیض: ۹۱ - ۱۰۲  
 ملا محمد جعفر آبادیه‌یی: ۱۴۰، ۱۴۲  
 ملا محمد باقر سبزواری (صاحب ذخیره): ۸۹، ۹۰، ۹۱  
 ۹۸  
 آقا میرزا محمد حسن قمی: ۹۲، ۹۹  
 حاج سید محمد باقر شفتی: ۱۴۳  
 آقا میرزا محمد صادق اصفهانی: ۱۳۴، ۱۳۵  
 ملا اولیاء: ۹۵  
 آقا میرزا محمد باقر اصطهباناتی: ۱۳۳، ۱۳۴  
 سید محمد کاظم یزدی: ۹۴، ۹۵  
 آقا سید محمد فشارکی: ۱۳۴، ۱۳۵  
 محمد بن محمد اسماعیل فدشکوئی: ۹۴، ۹۵  
 آقا میرزا محمد مجتهد اندرمانی: ۱۳۰  
 آقا میرزا محمد حسین نائینی: ۱۳۴، ۱۳۵  
 ملا محمد تنگابنی (سرآب): ۹۲  
 ملا مسیح‌ای شیرازی: ۹۴، ۹۸  
 محمد مهدی ابن هدایت‌الله: ۱۳۵

میرزا علی محمد اصفهانی (حکیم) ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۴  
 آقا علی اصغر همدانی: ۱۲۶ - ۱۲۹  
 میرزا عسکری، امام جمعه: ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸  
 ملا عبدالرزاق لاهیجی: ۹۰ - ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰  
 ملا عبدالکریم خوشانی: ۱۴۵  
 حاج ملا عبدالکریم سنائی: ۱۴۵  
 حاج ملا علی اکبر سیادهنی: ۱۴۵، ۱۴۶  
 \*\*\*  
 ملا غلامحسین تبریزی ۱۳۵، ۱۳۶  
 ملا غلامحسین شیخ الاسلام: ۱۴۵  
 \*\*\*  
 حاج فاضل طهرانی ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰  
 فارابی: ۱۶ - ۲۲، ۲۴، ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۸  
 فخر رازی: ۴۱ - ۴۸، ۵۰، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۰  
 حاج فاضل مشهدی: ۱۴۵  
 \*\*\*  
 قیصری: ۲، ۴، ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۲۲، ۳۸، ۳۹، ۴۰  
 شیخ قاسم حنفی: ۹۵، ۹۷  
 قطب الدین (علامه شیرازی): ۳۹ - ۴۱، ۴۹، ۶۹، ۷۰  
 قطب الدین رازی: ۸۴، ۸۸، ۹۰  
 میر قوام رازی: ۹۲، ۱۰۳  
 میر قوام الدین حکیم: ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۳  
 قاضی سعیدی: ۹۲ - ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۲  
 \*\*\*  
 ملا محمد صادق قوچانی: ۱۴۵  
 میرفندرسکی: ۸۵ - ۸۷، ۹۰ - ۱۱۲  
 آقای سید محمد مشکاة (استاد دانشگاه): ۷۰، ۷۱  
 ۸۶، ۹۲  
 امام اعظم شیخ مفید: ۸۳ - ۸۶  
 محمد بن یعقوب (شیخنا الکلینی): ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۱



- حاج میرزا محمدحسین طباطبائی : ۹۹ ، ۱۰۰  
 آقامیرزا محمود قمی : ۱۲۸ ، ۱۲۹ ، ۱۳۰ ، ۱۳۴  
 مرحوم حاج شیخ مهدی امیرکلاهی مازندرانی : ۱۳۴ ، ۱۳۵ ، ۱۳۶  
 آقا میرزا محمدحسن چینی : ۱۶۰ ، ۱۰۷  
 ملا محمدجعفر لنگرودی : ۶۲ ، ۶۳ ، ۱۰۷ ، ۱۰۸  
 شیخ محمد خزین لاهیجی : ۱۱۹  
 ملا میرزا محمد الماسی : ۱۱۹  
 ملا محمدتقی برغانی قزوینی : ۱۱۰ ، ۱۱۱  
 آقا شیخ محمدحکیم خراسانی : ۱۳۰ ، ۱۳۱ ، ۱۳۲  
 ملا محمد اسماعیل دربکوشکی : ۱۰۷  
 امام علامه شیخ مرتضی انصاری : ۱۳۵ ، ۱۳۶  
 ملا محمد صادق اردستانی : ۱۰۶ ، ۱۰۸ ، ۱۱۰ ، ۱۱۱ ، ۱۱۲ ، ۱۱۶ ، ۱۱۷  
 آقا میرزا محمود آشتیانی : ۱۲۸ - ۱۳۰ ، ۱۳۴  
 آقا میرزا محمدعلی میرزا مظفر : ۱۲۰ ، ۱۳۱  
 آقامیرزا محمدعلی شاه آبادی : ۱۲۸ ، ۱۲۹ ، ۱۳۱ ، ۱۳۲ ، ۱۳۳  
 آقا میرزا مهدی آشتیانی : ۱۲۸ ، ۱۲۹ ، ۱۳۱ ، ۱۳۵ ، ۱۳۶  
 آقا محمد بیدآبادی : ۱۰۳ ، ۱۰۵ ، ۱۰۶ ، ۱۰۸ ، ۱۱۰  
 ملا مصطفی قمشه‌یی : ۱۰۶ ، ۱۰۹ ، ۱۱۲ ، ۱۱۶  
 حاج شیخ مهدی امیرکلاهی مازندرانی : ۱۱۰ ، ۱۱۶ ، ۱۱۷  
 آقامیرزا محمدحسن آشتیانی : ۱۳۵ ، ۱۶۱  
 آقامیرزا محمدحسن شیرازی : ۱۲۳ ، ۱۳۷  
 حاج ملا هادی سبزواری : ۲۰ ، ۲۲ ، ۳۳ ، ۳۳ ، ۳۴  
 ۳۵ - ۴۱ ، ۴۵ ، ۵۰ ، ۶۲ ، ۶۳ ، ۹۱ ، ۹۲  
 ۱۰۶ ، ۱۱۱ ، ۱۱۲ ، ۱۱۴ ، ۲۱۸ ، ۷۷۹ ، ۷۲۰  
 ۳۳۷ ، ۱۴۵ ، ۱۵۰ - ۱۵۷ ، ۱۶۰  
 آقا شیخ هادی طهرانی : ۱۳۰ ، ۱۳۱  
 فقیه اعظم فاضل هندی ۱۵۰



## فهرست اعلام کتاب شواهد الربوبیه

شیخ اشراق: ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۳۹، ۸۰، ۸۱، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۶۲، ۱۱۸، ۱۹۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۳۳۸، ۳۳۹	استاد امیری فیروزکوهی: ۶۱، استاد علامه حاج میرزا ابوالحسن قزوینی: ۱۴، ۱۵، افلاطون: ۳۹، ۳۸، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۶۲، ابونصر (فارابی): ۳۹، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۲، ۲۴۹، ۱۷۲، ۲۲۸، ۳۵۷
شیخ الرئيس: ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۲۲، ۳۳، ۳۹، ۵۳، ۵۴، ۶۵، ۷۸، ۸۰، ۸۳، ۸۸، ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۶۳، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۱۲، ۲۵۷	افلوطين (شيخ يوناني): ۵۵، ۵۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۷۲، ۱۷۸، ۲۲۰، ۲۴۹، ۲۵۷، ۲۵۰، ارسطو: ۴۱، ۴۲، ۵۵، ۵۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۳، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۸، ۳۳۴، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۲۰
شهرستانی (شارستانی) عبدالکریم: ۲۲۶، صدر قونیوی: ۳۷۴، ۳۷۵، طوسی خواجه نصیرالدین: ۱۳، ۱۷، ۲۰، ۵۳، ۹۸، ۱۰۶، ۱۱۹، ۱۷۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶	ابن عربی: ۳۲، ۴۵، ۶۴، ۸۳، ۹۳، ۱۴۰، ۱۴۱، ۲۴۰، ۲۵۰، ۲۵۸، ۲۷۵، ۲۹۰، ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۱۶، بهمنیار (صاحب التحصیل): ۹، ۸۰، ۸۶، ۹۳، ۱۰۱، بقراط: ۱۵۵، ۱۵۶، جلال الدین رومی: ۳۲۸، ۳۹۲، جالینوس: ۹۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۳۴۲، ۳۴۵، خفري: ۴۷، ۴۸
علی بن ابیطالب ع: ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۹۷، ۳۰۵، ۳۳۲، ملا عبدالرزاق: ۴۷، ۵۳، ۵۴، حضرت عیسی ع: ۵۵، ۵۸، ۱۴۴، ۱۴۵، فروریوس: ۳۹، قطب الدین رازی: ۴۴، ۷۲، ۷۳، قطب الدین شیرازی: ۴۴، ۴۸، ۷۸، ۱۷۰، ۱۹۲، ۲۳۸، ۲۳۹	خطیب رازی: ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۸۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، دشتکی سید صدرالدین: ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۳۴، ۳۹، ۴۳، ۴۴، ۸۰، ۸۸، ۱۱۴، محقق دوانی: ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۳۰، ۳۴، ۳۵، ۴۳، ۴۴، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۷۴، ۱۲۸
قیصری: ۲۰، ۴۰، ۵۰، ۵۳، ۹۲، ۳۷۴، ۳۷۵، لاهوتی (حسن): ۳۳۶، ملا محمد جعفر لنکرودی: ۷۰، استاد علامه آقامیرزا مهدی آشتیانی: ۱۵۳، ۱۵۴، میر داماد: ۲، ۳۹، ۷۴، ۷۵، هرمس: ۱۵۶	سید شریف: ۴۴، ۴۵، شارح مسیحی: (شارح قانون): ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵



## ماخذ متن و تعلیقات

نام کتاب	نام مؤلف	محل انتشار
اثولوجیا	شیخ یونانی	طهران
اثولوجیا	افلاطن	
اسفار اربعه	ملاصدراى شیرازی	طهران
احیاء العلوم	غزالی	قاهره
اسرار الایات	ملاصدراى شیرازی	طهران
اسفار اربعه	آقامیرزا حسن نوری	طهران
اسفار اربعه	آقا محمدرضا قمشه‌یی	طهران
انسان کامل	عبدالکریم جیلی	قاهره
اشعة اللمعات	جامی	طهران
اشارات	ابوعلی سینا	قاهره
اصول کافی	شیخناالکلینی نسخه خطی و چاپی	طهران
الانجیل		
اخوان الصفا		قاهره
انوار جلیه	آخوند ملاعبدالله زنوزی	خطی
بحار الانوار	علامه مجلسی	طهران
بدایع الحکم	آقا علی حکیم	طهران
تجريد الاعتقاد	خواجه نصیرالدین طوسی	طهران
تفسیر قرآن	ملاصدراى شیرازی	طهران
تاویلات	عبدالرزاق کاشی	حیدرآباد دکن
کتاب التورات	عبدالرزاق کاشی	حیدرآباد دکن
تفسیر سوره حمد	صدرالدین قونیوی	حیدرآباد دکن
تمهیدات	عین القضاة	طهران (انتشارات دانشگاه)
تذکره الاولیاء	شیخ عطار	طهران
التعرف	کلابادی	قاهره
تعلیقات بر شفا	ملاصدراى شیرازی	طهران
التعلیقات	ابن سینا	خطی



کتاب التوحید	شیخنا الصدوق	خطی و چاپ طهران
تعلیقات بر حکمة الاشراق	ملا صدراى شیرازی	طهران
تعلیقات بر شرح مفتاح	الاستاد آقامیرزا هاشم رشتی	طهران
تعلیقات بر فصوص	الاستاد آقامیرزا هاشم رشتی	خطی
تعلیقات بر فصوص محیی الدین	الاستاد ابوالعلاء عقیفی	قاهره
تعلیقات بر تجرید (قدیم و جدید واجد)	علامه دوانی	خطی
تعلیقات بر تجرید	صدرالمحققین دشتکی	خطی
تعلیقات بر تجرید	علامه خفری	خطی
تعلیقات بر تجرید	غیاث الدین منصور	خطی
تعلیقات بر تجرید	فخرالدین سماکی	خطی
تفسیر الکبیر	امام فخر	قاهره
جذوات	میر داماد	خطی
حقایق	فیض	طهران
حکمة المشرقیه	ابن سینا	طران
حکمة الاشراق	شیخ مقتول	انستیتوی ایران و فرانسه
حقیقة الصلوة	قاضی سعید	خطی
دیوان اشعار	سنائی	طهران
دیوان اشعار	مولانا جلال الدین	طهران، میرخان
رسائل فلسفی	ملا صدراى شیرازی	طهران
رسالة الذهبیه	فیثاغورث	
رسالة النیروزیه	ابن سینا	طهران
رسالة القشریه	ابوالقاسم قشیری	قاهره
رسالة الاضحویه	ابن سینا	قاهره
رسالة المضمون بها	غزالی	
زبدة الحقایق	عین القضات	طهران
شرح منازل السائرین	عبدالرزاق کاشی، عقیف الدین تلمسانی	طهران، خطی
شرح نهج البلاغه	ابن میثم	طهران
شوارق	لاهیجی	طهران
شرح اسماء	سبزوارى	طهران
شرح گلشن راز	لاهیجی	طهران

قیصری، فرغانی، جامی، عبدالرزاق کاشی، قونیوی	شرح فصوص
مستعلی بخاری	شرح تعرف
خیدرآباد	شرح هدایه
ملاصدرای شیرازی	شرح منظومه
طهران	شرح اشارات
سبزواری	شفای
امام علامه خواجه نصیرالدین طوسی	شرح حکمت الاشراق
طهران، قاهره	شرح تائیه ابن فارض
طهران، قاهره	شرح اصول کافی
شیخ رئیس	شرح کلیات القانون
علامه شیرازی	شرح تجرید
طهران	شرح هیاکل
عزالدین محمود کاشی	شرح تجرید
طهران	شرح تجرید
ملاصدرای شیرازی	طیماوس
طهران، تبریز	العوارف والمعارف
طهران	العرشیه
فاضل قوشچی	فاذن
طهران	فتوحات مکیه
علامه دوانی	فوة القلوب
طهران	قاموس اللغة
علامه حلی	قبسات
شمسالدین اصفهانی	گوهر مراد
افلاطون	مبدء و معاد
سهروردی	مبدء و معاد
طهران	مفاتیح الغیب
ملاصدرای شیرازی	معانی الاخبار
طهران	کتاب النجاة
محمی الدین	لمعات الهیه
طهران	
لابیطالب المکی	
قاهره	
فیروز آبادی	
طهران	
میر داماد	
طهران	
لاهیجی	
طهران	
ملاصدرای شیرازی	
طهران	
شیخ رئیس	
قاهره	
ملاصدرای شیرازی	
طهران	
ابن بابویه قمی	
طهران	
ابن سینا	
قاهره	
ملا عبدالله زنوزی	
خطی	

## فهرس تعليقات الحكيم السبزواري على هذا الكتاب

- بيان معنى المشهد والشاهد والاشراق ص ٣٨١
- بيان دفع توهم المصادرة عن تعريف الوجود ص ٣٨٤
- في ان الوجود لا يمكن تعريفه ص ٣٨٦
- نفي الماهية عن الوجود و انه في جميع النشآت غير الماهية ص ٣٨٧
- في ان الوجود لا يمكن تعريفه ، الا بصريح المشاهدة ص ٣٨٨
- تحقيق الحكيم حول كلام المصنف «ان الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة و نقل كلمات الاعلام : الشيخ السهروردي والشيخ المشايي و بيان ان الوجود و سائر شئونه مشترك معنوي ص ٣٩١
- ان الوجود زائد على الماهية ذهنياً و خارجاً ان التّخلية عين التّحلية والتجريد تخليط ص ٣٩٣
- بيان التمايز في المراتب الوجودية فنقل كلمات القوم كالسيد السند ص ٣٩٥
- بيان التهافت في كلام الشيخ الاشراقي في نفي الماهية عن النفس والعقل ص ٣٩٩
- في ان الوجود هو الموضوع في الامور العامة ص ٤٠٤
- تحقيق الحكيم المحشى حول كلامه «قد فسّروا العرض الذاتي بالخارج- المحمول» ص ٤٠٨





- ص ٤٤٥، ٤٤٤ في صفات الواجب و تزيف كلام المعتزلى والاشعرى
- ص ٤٤٧ في بيان معنى العناية و تحقيق علمه تعالى
- ص ٤٤٩ في ان جهة اليجاد عالميته تعالى واحد
- ص ٤٥٠ في بيان ان بسيط الحقيقى كل الاشياء
- ان الاعيان الثابتة اللازمة للاسماء صور الاسماء فالصور علم تابع للمعلوم
- ص ٤٥١ الذى هو حقايق الاسماء و بيان كيفية معلومية حقايق الاسماء
- ص ٤٥٢ في تقرير نفى الحد والبرهان عنه تعالى واثته منفى عنه جميع الاجزاء
- ص ٤٥٤ بيان مشاركة الحد والبرهان فى الحدود
- ص ٤٥٥ فى ان حدود جميع الحقايق الامكانية واقعة فى حدّه
- ص ٤٥٧ فالعالم صورة الحق و اسمه و ان مقامات السلوك ترجع الى مقامات ثلاثة
- ص ٤٥٩ اقامة البرهان على توحيده و وحدة ذاته و صفاته و افعاله وحدة تامّة
- اقامة البرهان على وجوده من طرق عديدة و تقرير برهان الصديقين و
- ص ٤٦١ قصر النظر الى وجهه الكريم
- نقل كلام الخفرى فى اثبات وجود المبدء الحقيقى و بيان كلام الشوارق
- ص ٤٥٤ و المناقشة حول كلام الاعلام
- تحقيق لطيف جدّ من الحكيم المحشى «واتّه لا يمكن التيام ذاته من جهة
- ص ٤٦٥ و دون جهة»
- تقرير قاعدة : بسيط الحقيقة كل الاشياء و اثبات ذاته و صفاته و وحدة
- ص ٤٦٧ افعاله و ذاته و صفاته من هذه القاعده
- «...بيان انه تعالى تمام كل شىء و كماله» و قد حقق الحكيم المحشى:



- و آيته الكبرى في ذلك الانسان  
ص ٤٦٩
- فالمسلوب عنه تعالى تطوّرات الاشياء في جواب من قال : اذ لا سلب فيه  
ص ٤٧٠
- تعالى فكيف يصدق الصفات السلبية  
بيان ان الحقيقة المحضة هو الحق والباقي شئونه. و ان ما ذكره الدواني  
و سمّاه ذوق التألّه لا اصل له  
ص ٤٧٣
- بيان دفع الاشكالات التي تتوجّه على المشائين وما يرد على اقوالهم في العلم  
ص ٤٧٩
- تحقيق عرشي: في انه ليس في ذاته تعالى جهة "امكانية و انه وجود  
و علم و قدرة... صرفه" ينكشف في ذاته جميع الاشياء  
ص ٤٨٥
- بيان وجوه الفرق بين الكتاب والكلام.....  
ص ٤٨٧
- ابطال الجبر والتفويض و اثبات الاختيار و اتّه لاحول ولا قوة الا بالله..  
ص ٤٩١
- في ساير مباحث الامور العامة و تقرير وجوه الفرق بين التقدم والتأخر  
و اثبات الحدوث ...  
ص ٤٩٣
- بيان اقسام الوحدة و ان التناقض من النسب المتكررة  
ص ٤٩٧
- في بيان اتّه لا بُد في تجددالحوادث من وجود متوسط  
ص ٥٠٣
- تحقيق عرشي في: ان الوجود المنبسط هو الصادر الاول الحقيقي و ان  
للوجود اعتبارات ثلاثة  
ص ٥٠٤، ٥٠٥
- في ان: نفس الوجود هو الحق «الوجود اللا بشرط المقسمي العاري عن جميع  
التعيّنات» والمطلق فعله والمقيد اثره  
ص ٥٠٧
- في بيان : ان جوهر المعلول ظلّ لجوهر العلّة على مذاق الشيخ المقتول  
ان جميع الوجودات واقعة في سلك وجود واحد و له عرض "عريض  
ص ٥٠٩

- مرتبة منها في نهاية التمامية و مرتبة منها و هي المادة في نهاية  
الخسة والانحطاط ص ٥١١
- مناقشة المحشى على قول المصنف: «ان الحق بالنسبة الى نفس الوجود -  
الفايض على الماهية مقوّم ...» ص ٥١٣
- في ان الصور النوعية عين الفصول الحقيقية ص ٥١٣-٥١٥
- بيان وجوه الفرق، بين القوة والقدرة و بيان اقسام القوة ص ٥١٦
- اثبات تجدد الطبيعية و تصرّثها و ان الحركة واقعه في صريح ذات-  
الماديات ص ٥١٩
- اثبات الحركة الذاتية من طريق توارد الصور على المادة و لزوم خلوّ  
المادة عن الصورة بناءً على القول بالكون والفساد ص ٥٢١
- كيفية تركيب النفس مع البدن و تعلقها به و بيان سبب الموت الطبيعي ص ٥٢٣
- بيان موضوع علم الطبيعي ص ٥٢٣، ٥٢٤
- حكمة " قرآنية في حدوث الاجسام المادية و حركاتها على سبيل التدرّج  
و كل وجود تدريجيّ فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه وان موضوع  
الامكان امر مبدع و سبب الامكان امر حادث ص ٥٢٥
- فقد اخطأ من قال ان القوة متقدمة على الفعل و من قال ان الموجود لا  
يكون مضافاً الى المعدوم ص ٥٢٧
- تحقيقات حول مباحث الحركة الجوهرية ص ٥٢٨، ٥٢٩
- بيان مسلك حكماء الرواق في الجسم و بيان ان الامتداد الجوهرى صورة  
جوهرية و جسم ص ٥٣١



- الحركتان العنصريّة دالّة على وجود ملائكة عقلية ص ٥٣٦
- في احوال الماهيّة و اعتباراتها ص ٥٣٨
- بيان كلام الشيخ في الشفاء : «لو سئل بطرفي النقيض» و تقرير كلامه ص ٥٣٩
- بيان كلام صاحب «المطارحات» شيخ الاشراف (قده) ص ٥٤٠
- في ان كليّة الطبايع لا ينافي جزئيتها ص ٥٤١
- بيان طريقة صدر الحكماء : انّ كل وجود يتقوّم بفاعله ص ٥٤١
- تزييف كلام سيد المدققين ب : ان التشخّص بجزء تحليلي ص ٥٤٢
- بيان ان مجموع الكليات كلي و ان ضمّ كليّ الى كليّ لا يفيد الجزئيّة ص ٥٤٢
- في تقرير كلام الشيخ: ب: ان الوضع يتشخّص بذاته ص ٥٤٣
- بيان حقيقة ما : استصعبه القوم في تعيين موضع من الفلك للمنطقة و موضع آخر منه للقطبين ص ٥٤٤
- في انّ تكثّر نوع واحد انما يكون بالمادة و تحقيقات عرشيّة للحكيم المحشى «قده» ص ٥٤٦
- بيان حركات القابل و سبب كثرة القواطع و ان بالحركة ينقسم الزمان و تحقيق ان الهيولى يتكثّر بذاته و بيان انّ الوضع كثير مكثّر ص ٥٤٩
- في تحقيق معنى الجنس والمادة و بيان انّ ذات الجنس و ذات المادة واحدة و ان الجنس ماهية ناقصة مبهمه بخلاف الفصل والصورة ص ٥٥١
- نقل كلام صاحب التّحصيل «بهمنيار» في تحقيق : ان الكثرة من لوازم الوحدة في الذّهن.... ص ٥٥٣
- في بيان ان المادة امر متحصل و ابهامها علامة اتحادها مع الصّورة ص ٥٥٩



بيان ملازمة المادة والصورة والجنس والفصل و بيان اتّاه : هل يُمكن

زوال المادة والجنس مع بقاء الصورة والفصل ص ٥٦٢

كيفية انطواء الاجناس المتعددة والفصول المتكثّرة في وجود واحد ص ٥٦٣

في انه لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية ص ٥٦٥

في ان الطبيعة لا يتخطّى الى مقام، الا وقد استوفت جميع الفعليات التي في مادون

وان الذاتيات في الانواع عوارض لازمة في النوع الاخير بل في كل

نوع عند ورود فصلها الاخير ص ٥٦٧

في ان حقايق الفصول وجودات خاصّة والاقوال الواردة في الكلى الطبيعي ص ٥٦٩

في ان للوجود كماليةً و نقصاً و تفاوت الفرديّة يرجع الى الاعراض ص ٥٧١

نفي التشكيك عن العوارض النسبيّة و بيان رجوع المصنّف عما حقّقه في

الشواهد في تشكيك الذاتيات و ان التشكيك يرجع الى الكمال

والنقصان ص ٥٧٣

في تعيين الجنس والفصل في الاعراض و ان فصل السواد سواد ص ٥٧٥

تعليقات المشهد الثاني : في وجوده تعالى

في فعله وانشائه المبدعات و بيان اقسام الموجودات من المبدعات

والمنشآت والمخترعات ص ٥٧٧

بيان ان كل ذو مادة ذو ماهيّة ولا عكس ص ٥٧٩

في ان وجوده كل الوجود و حقيقة كل شيء الا ما يتعلق بالنواقص ص ٥٨١

في ان العلم في الاحديّة اشد من وجود الاشياء و معلوميتها في الخارج ص ٥٨٣

في انه لا تفاوت بين جعل الجهات اي جهات التعقّلات و نفس ذوات —

- المعقولات بدون وصف المعقوليّة  
ص ٥٨٥
- بيان الاقوال في المبدء و ابطال قول الطباعيّة والصابئين والحرثانيين واهل  
التثليث و غيرهم و قد ذكر اقوالهم صدر المحققين في «الشواهد»  
و «الاسفار» و غيرهما  
ص ٥٨٧
- في تعيين مرجّح الحدوث وسبب خلق العالم و ان امره تعالى ماض ومشيته  
نافذة و ان جميع الناس يعبدون الله بوجه  
ص ٥٨٩
- و ان لجميع الاشياء دين فطريّ و طاعة جبليّة و بيان الفرق بين الامر  
التشريعي والتكويني و بيان محبته تعالى و انه اشدّ سار و اشدّ  
مسرور و بيان احوال سعادة العاشقين الواصلين  
ص ٥٩١
- تحقيق عرشي حول كلام المصنف «وهو ايسر عرض و اسهل غرض...»  
والحقّ جاء بتحقيقات عرشيّة  
ص ٥٩١، ٥٩٢
- بيان حال العشاق الالهيين ، نفوس اهل الكمال... و طائفة منهم يصلون  
في الآخرة الى السابقين الاولين فيجدون الروح الاكبر و يتلوها  
نفوس المترددّين ... و بيان تحقيقات الحكيم المحشى  
ص ٥٩٧
- بيان سبب دخول الشرّ في القضاء الالهى  
في ان الطبيعة مع انغماره في الظلمات نور و ان كل ظلمة في العالم  
جوهر الهباء  
ص ٥٩٨، ٥٩٩
- ان الارض من اكشف الاجرام ... بانّها تنمو و تنبت الكلاء... اى تصوير  
مادّة للنّبات وللحيوان  
ص ٦٠١
- في ان هيولى كل فلك يخالف هيولى الفلك الآخر ... و ان المراد



- ص ٦٠٣ بالجهات جهات الصدور و بيان : «ما امره الا واحدة»
- ص ٦٠٥ بيان حقيقة الروح و انّه ملك من ملائكة الله
- تحقيق في المثل الافلاطونيّة و بيان حقيقة الموجودات الواقعة في عالم الاله و بيان قول الشيخ في الشفاء ان لكل شيء حقيقة محسوسة و حقيقة معقولة و ان البراهين تنحو نحو هذه
- ص ٦٠٧ تحقيق في ان القائلين بالمثل لا يثبتون للاعراض ارباب انواع
- ص ٦٠٩ في ان المثل كلّها نوريّة عظيمة في عالم العقل و ان الماهيّة المجردة انما يوجد في العقل
- ص ٦١٠ بيان الاشكالات على الشيخ «ره» في مقام تأويله الصور العقلية بوجوه اربعة و تزيف تأويلات الحكماء في هذه المسألة
- ص ٦١١ في اثبات الصور المفارقة ببراهين مشرقية ... و بيان ان الحركة والزمان تابعان للطبيعة في الحدوث والتجدد ... و انه لا بدّ لكل طبيعة من محرّك
- ص ٦١٣ في ان الطبيعة ينتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلائي ... وان الطبايع النوعية انحاء من الوجود والشهود بعضها حسية و بعضها ...
- ص ٦١٥ في ان صاحب النوع أصل لطبايع اشخاصه
- ص ٦١٨ بيان وجوه المناقشات التي قيلت في هذا الباب والجواب عنها ....
- ص ٦١٩ بيان احتجاجات الشيخ الاشرافي في المثل و تحقيق ما يرد عليه
- ص ٦٢١ بيان استدلال الشيخ الاشرافي : الوجه الثاني في ان الانواع الواقعة في هذا العالم غير واقعة بمجرد الاتفاق
- ص ٦٢٢

- بيان اقامة البرهان على المثل النورية من ناحيته قاعدة امكان  
الاعشرف ص ٦٢٣
- بيان قاعدة الموروثة من المعلم  
..... و برهانه مذكور في المطارحات والحكمة الاشراق ص ٦٢٤
- بيان ان في النبات كلمة و ان المراد بالكلمات في كلام المعلم الثاني  
المبادئ الفعالة ص ٦٢٧
- في مسألة القضاء والقدر و بيان اختلاف الحياة والعقول  
في ان العقول العرضية التي كانت مصدر وجود الانواع مختلفة بالنوع  
وليس بينها جهة العلية والمعلوليه في افعال الحق و بيان اختلاف  
الموجودات و تقرير وجوه الفرق بين المبدعات والمكونات  
والمُنشآت ص ٦٣٧
- في سبب حصول الاختلاف بين الحقائق وان بالحركة توجد انواع -  
الماديات والعناصر ص ٦٣٩
- بيان احداث المركبات من وجوه متعددة  
مسألة ترتيب الحدوث من الحسيات والعقليات وان العقليات في سلسلة  
الغايات غير العقليات في سلسلة البدايات ص ٦٤١
- في بيان المولدة و بيان اشكال الله لا مولدة في المني والجنين ص ٦٤٣
- بيان الاقوال في النفس و ابطال بعض الاقوال ص ٦٤٤
- في ان الصورة سبب لوجود المادة و كيفية سببية العقل المفارق للصورة ص ٦٤٧
- في ان الاستعداد كلما كان اتم كانت الصورة اكمل ص ٦٤٧



- بيان حدّ النفس على ما يعمّ الارضيات  
ص ٦٤٩
- في حقيقة الجسم الطبيعي و موارد اطلاقاته و ان لكل جسم طبيعة وله  
نفس سيّالة  
ص ٦٥١
- بيان مراد الشيخ في القانون و بطلان اعتراض الشارحين في مدركات اللمس  
من الكيفيات الاربع  
ص ٦٥٣
- بيان معاني الجزئية والكلية و علة احتياج الانسان في الادراك الى الحس  
المشترك  
ص ٦٥٥
- تحقيق حدوث الاعضاء عن كدر الاخلاط و غليظها  
ص ٦٥٦، ٦٥٧
- في بيان ان النفس الحيوانية هي الوهم وماعداه من القوى آلات له و ان  
اختلاط النفس و تنزلها لا ينافي تقدسها  
ص ٦٥٧
- في ان النفس و ان كانت في مقام انعمارها في المادة ناراً ولكن ينقلب نارها  
نوراً.....  
ص ٦٦١
- في الفرق بين الجبرزة والبلاهة و بيان معنى الحكمة  
ص ٦٦٤
- في تحقيق: ان للانسان خواصّ و بيان مبدء نشو الانسان  
ص ٦٦٧
- بيان حقيقة العذاب و تحقيق ان العذاب ليس من ناحية الاسماء اللطيفية  
كالخير والسلام والبر الرحيم  
ص ٦٦٨
- بيان مراتب الانسان بحسب الاستكمالات وكيفية اتحاد النفس مع العقل  
الفعال و اتحادها مع الحقايق الكلية و فنائها في الله  
ص ٦٧١، ٦٧٢
- بيان كيفية استكمال النفس وتهذيب الظاهر و تحقيق حقيقة التجليّة  
والتخليّة والتحليّة والفناء في الحق و تنوير النفس بالصورة العلمية

- و تهيئتها للعلوم و بيان اقسام الفناء و كيفية الاسفار الى الله ص ٦٧٣
- تحقيق وجوه الفرق بين مدركات الوهم والعقل ص ٦٧٥
- بيان اعتبارات الوحدة و كيفية عروضها للجسم و حملها عليه ص ٦٧٦
- بيان تجرد النفس و كيفية مدركاتهما و ان وجود كل نفس هو ما يشير اليه كل احد ب : انا ص ٦٧٨، ٧٧٩
- في ان العلوم كلها لا يجتمع في دفتر واحد و ان النفس محل جميع العلوم و منبع جميع الحقايق و محل ظهور الانوار الالهية ص ٦٧٩، ٦٨٠
- في بيان ما قيل في حق آدم النوعي و اولاده و تقدم الانسان الكلّي - المطلق على الحقايق ص ٦٨١
- بيان الادلة والبراهين والشواهد على تجرّد النفوس و بيان الاقوال والاخبار والآثار على بقاء النفس ص ٦٨٣
- بيان علّة هبوط النفس و كيفية تنزيلها عن مقام بارئها ص ٦٨٧
- الاقوال الواردة في النفس و كيفية وجودها و حدوثها و قدمها ص ٦٨٨
- بيان حقيقة ما افاض الله على الارواح وقسط كل نفس من رزق بارئها من - الارزاق العقلية والوجود النوري ... ص ٦٩٠
- بيان اقسام المجردات والمعقولات، و ان من المعقولات بتجريد المجرد و تقشير المقشّر و ان من المعقولات والمجردات تجرّدها وتروحنها فطريّة ص ٦٩١
- بيان مراتب وجود النفس و اختلاف اطوارها ص ٦٩٣
- في ان النفس هي الهيكل التوحيد و مدرك الحقايق و جامع جميع النشآت



- و تحقيق حليم المحشى و تدقيقاته فى هذا الميدان ص ٦٩٥
- فى دفع ما قيل فى تجويز التناسخ و تحقيق حليم العلامة المحشى ص ٧٠١
- فى ابطال رأى الذين ذهبوا الى امتناع مفارقة بعض النفوس عن الابدان و مفارقة بعض النفوس عن الابدان ص ٧٠١
- بيان وجه احتراز الغنم عن الذئب و انه ليس بالحس فلا دخل للمقدار... بالمقام ص ٧٠٢
- فى الاشارة الى النفوس الفلكية و بيان دليل المشهور فى ان الفلك متحرك... بالارادة ص ٧٠٢
- و انها دائم الاشواق الى بارئها و ربّ نوعها ص ٧٠٢
- فى اثبات معاد النفوس و بيان حقيقة العقل بالفعل و انّ كل صورة معقولة ... بذاتها عاقلة ص ٧٠٥
- فى اتحاد العقل بالمعقول، و انه ليس معنى الاحساس حركة القوة الحسية الى جانب صورة المحسوس الموجودة فى المادة سواء كان بمدخلية الشعاع الصورى ... و تحقيق القول فى الاتحاد و اقسامه . ص ٧٠٥
- فى ان للنفس الانسانية ان تبلغ الى درجة تكون جميع الموجودات من شعبه و فروعه ص ٧٠٩
- فى ان الانسان العقلى شىء واحد مبسوط و هو جامع لجميع الحقايق ص ٧١٢
- فى السعادة الحقيقية و ان لذّة كل قوة بادراك ما يلائمها ص ٧١٣
- بيان ان السعادة متفاضلة واللذات العقلية منزّهة عن الرذائل ص ٧١٥
- فى الشقاوة الحقيقية و بيان اقسامها ص ٧١٧

- ففى احوال النفوس الناقصة والمتوسطة ص ٧١٨
- ففى ان عدد نفوس الاشقياء غير متناهية والافلاك والفلكيات متناهية ص ٧١٩
- ففى اثبات حشر الاجساد وما وعده الشارع ص ٧٢٠
- ففى ان وجود كل مركب طبيعى بصورته الكمالية و بيان اقسام التركيب من العقلى وغيره ص ٧٢٠، ٧٢١
- ففى تحقيق ان للشخص الواحد الجوهرى عرض عريض و تقرير الحكيم ص ٧٢٠، ٧٢١
- المحشى علته بيان هذا الاصل ص ٧٢٢
- بيان تجرؤ القوة الخيالية ص ٧٢٢
- بيان اصول الواردة التى يتوقف عليها المعاد الجسمانى ص ٧٢٥
- تحقيق وجوه الفرق بين الدنيا والاخرة ص ٧٢٦، ٧٢٧
- فى الاشارة الى مذاهب الناس فى المعاد ص ٧٢٨
- دفع شبهات المنكرين للمعاد ص ٧٢٩
- ابطال قول غياث الحكماء صدر الدين الدشتكى فى المعاد ص ٧٣٣
- فى احوال الآخرة بوجه تفصيلى ص ٧٤١
- بيان حقيقة بدن المحسوس و انّه امر مركب من جواهر عديدة و تحقيق المحشى فى المقولات التى يقع فيها الحركة ص ٧٤٣
- بيان ان قيام القيامة و بلوغ الاشياء الى الغاية طولى لا عرضى و بيان مقبرة الحقايق فى كل بحسبه ص ٧٤٤
- بيان حقيقة البعث ص ٧٤٦
- فى ان جميع الماديات والزمانيات والحركات اعم من القطعيّات



- والتوسطيات كساعة واحدة هي شأن من شئون الله ص ٧٤٩
- بيان حقيقة الميزان والصراط و ان للصراط المستقيم وجهان: ص ٧٥١
- بيان معنى مادة لفظي الملك والملكة و سبب خلود اهل الجنة و قصته ص ٧٥٣
- ابن نوح «انه عمل غير صالح» و كيفية خلق الكافر من ذنب المؤمن ص ٧٥٤
- في تحقيق قول المصنف «فقد اوتى كتابه يمينه....» ص ٧٥٥
- تحقيق في: رؤية حاصل متفرقات حسنات الميّت و سيئاته ص ٧٥٧
- بيان حقيقة نفخ الصور فصعق من في السماوات ص ٧٥٩
- تحقيق في «القيامتين الصغرى والكبرى» بل هاهنا قيامة وسطى بل صغرى ص ٧٦١
- بمعنى آخر ص ٧٦٣
- في بيان ان بين اعلى الجحيم و قعرها خمس و سبعون مائة من السنين... ص ٧٧٣
- بيان حقيقة اصول السدرة و شجرة الزقّثوم و حقيقة موضع القدمين ص ٧٧٧
- بيان حبط الاعمال من الاشرار و ان الحبط او التّكفير بحسب الظاهر منـ المشكلات لان الوجود لا ينقلب الى العدم و تحقيق الحق فيه ص ٧٨٣
- تحقيق في مسألة خلود اهل النار و مناقشة الحكيم المحشى على المصنف العلامة ص ٧٩٣
- و نقل كلام الشيخ الاكبر و ان سبقة الرحمة على الغضب لا ينافى دوام النار والخلود فيها ص ٧٩٤
- بيان حشر الخلايق و كيفية حشر الاجساد الى الاجساد و حشر النفوس الى النفوس
- في ان الحق متجل في القلوب دائماً

- بيان ان الانسان من حيث جوهره ثابت ص ٧٩٥
- بيان حقيقة النبي وكيفية سمع الكلام المعنوي ص ٨٠١
- و ان جوهر النبوة مجمع الانوار ص ٨٠٣
- بيان صحة بعض المنامات والاندازات ص ٨٠٤
- كيفية الالهام و تحقيق انه من وراء حجاب و بيان ان الدنيا والاخرة حالتان للانسان ص ٨٠٧
- تحقيق في حقيقة الاقلام الالهية و كيفية تقدم بعضها على بعض بحسب الرتبة ص ٨٠٨
- بيان تفضيل بعض الانبياء على بعض و تحقيق في حقيقة الولاية ص ٨١٣
- تحقيق في وجوب كون النبي مشرعاً وواضعاً لاحكام الالهية و ان حقيقة المحمدية جاء بكتاب و سنة تامة وافيه لا تتظام العالم البشري ص ٨٢٠



الشيء اهـ هذا الربوبية

في المباح السلوكية

تأليف

محمد بن ابراهيم صدك الدين الشيرازي

با حواشی حکیم محقق حاج ملاّ هادی سبزواری

نَعْلَمُ بِصِحِّهِ وَمُقَدِّمُ

سَيِّدُ خَلَاةِ الدِّينِ شَيْخَانِي

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلَا إِخْوَانَنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ  
وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا  
رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ

تقديم بحضرت استاد علامه، مخدوم دانشمند، سید الشعراء  
و امیر الادباء، جناب آقای سید کریم  
امیری فیروزکوهی ادیبت ظلاله



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى تجلّى لقلوب العارفين بأسرار المبدء والمعاد ، و جعل نور معرفته نتيجة ايجاد الأرواح والأجساد فأوحى فى كل سماء أمرها لإدارة<sup>١</sup> انوار متجسدة بتحريكات نفوس مجردة يتنوّر بها هذه البقاع والبلاد و ينشأ منها الكائنات ويتزيّن الارض بالحيوان والنبات والجماد و كان الغرض الاصلى منها نشوئاً لآخره وتعميرها بنفوس طاهرة<sup>٢</sup> فخلق الانسان و خلق من بقية طينته ساير الاكوان .

فسبحان من خالق فاطر ما اقدس و اعظمه ، اشكره على نعمه المترادفة وآلائه المتوافرة و اُصلّى على ' نبيه و آله المطهرين من ظلمات الخواطر المضلة المحفوظين فى سماء قدسهم و عصمتهم عن طعن اوهام الجهالة واستعيذ به من مسّ جنود الشياطين فى تحرير هذه العجالة و بثّ معانيها الى ' غير ذويها من الذين لم يتطهروا بواطنهم عن غشّ الجهالات و خبائث الملكات .

اللهمّ اجعل قبور هذه الأسرار صدوراً لأحرار و احرسها عن استراق اسماع

الآشراق المطرودة عن عالم الأنوار ربّ اجعل هذه الكلمات فى روضة من رياض الجنة ولا تجعلها فى حفرة من حفرة النيران .

و بعد فاقول و انا الفقير الحقير محمد الشهير بصدر الدين الشيرازى نور الله بصيرته من معرفة الدين و شرح صدره بنور اليقين : انى بفضل الله و تأييده لما كثر مراجعتى الى عالم المعانى والاسرار و ملازمتى باب حكمة الله مفيض الانوار و طالت المهاجرة<sup>٢</sup> عما اكبر عليه طبائع الجمهور والاعراض<sup>٣</sup> بالكلية الى الحق القراح عمّا استحسنوه ثقة بما هو المشهور و قلّدوه خلفاً عن سلف اعتماداً على مشافهة الحسن للمحسوس و اغماضاً عن مشاهدة الواردات على القلوب والنفوس .

قد اطّلت على مشاهد شريفة الهية و شواهد لطيفة قرآنية و قواعد محكمة ربانية و مسائل تقيه عرفانية قلّما تيسر لأحد الوقوف عليها الا اوحدى من افاضل الحكماء او صوفى صفى القلب من اماجد العرفاء بل تفردت بامور شريفة عالية خلت عن مثلها زبرالاولين و ان كانوا من الاساطين و كلت عن ادراكها افهام الآخرين و ان كانوا من المتفطنين .

هى لعمري انوار ملكوتية يتلألأ فى سماء القدس والولاية و ايدى باسطة يكاد تفرع باب النبوة ، قد اودعنا بعضاً من هذه المسائل فى مواضع متفرقة من الكتب والرسائل و كثيراً منها ، ممّا لم يمكننى أن انص عليها خوفاً من الاشتهار و حيفاً عليها من الانتشار فى الاقطار لقصور الطبائع الغير المهدّبة عن دركها من الكتابة<sup>٤</sup> والمقال قبل تهذيبها بنور الاحوال و ذلك مما يوجب الضلال والاضلال .

لما ورد على امرأ مرقلبي و وقعت الى اشارة مشير غيب<sup>٦</sup> باظهار طائفة منها

١- : فى معرفة الدين - د - ط

٢- : طالت مهاجرتى - د ، ط

٣- : و اعراضى بالكلية ..... د ، ط

٤- النص عليها ، -ط - ثم لما ..... -ط

٦- : وقعت اشارة مشير غيبى الى اظهار ..... الخ د، ط، خ، ن، ر



لحكمة خفيّة و بثّ جلة<sup>١</sup> منها مع اشعار ببراهينها الجليّة من غير تطويل في دفع النقوض والاسؤله فامتثلت سمعاً و طاعةً والمأمور معذور و شمّرت عن ساق الجدّ و أوردتها كما رسم لى و عيّن على الجدّ .

فهذه اشارات الى جواهر زاهرة و تنبيهات على ' نفايس ثمينة باهرة ترشّحت بامداد فضل الله من سحاب عالم العقل والجود والاحسان و ترسّخت وانعقدت فى اصداف قابلية النفس بالبرهان ثم استخرجها<sup>٢</sup> غواص القوة الفكرية من قعر بحر الحكمة الى ' سواحل البيان باذن الله العزيز المنان و ثقت الناطقة كلاً منها بمثقب التدبر والتحقيق، و قوّة التأمل والتدقيق حتى اتسمت بسمة الانتظام واتّصفت بصفة الالتيام و جاءت بحمد الله صالحة لان يكون سبحات يسبح بها المسبحون فى جوامع القدس او قلايد ، تزيّن بها «الخور العين» فى مجامع الانس .

فها هى التى اذكرها من اصول<sup>٤</sup> او دعتها فى ابواب وفصول وترجمتها بالمشاهد والشواهد يطلب منها المآرب والمقاصد و سمّيتها «بالشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية» فرّج الله بها كروب السالكين و يسّر لهم سلوك مناهج الحق واليقين ونور باشرافها قلوب اهل الجدّ والتحصيل «والله يقول الحق و هو يهدى السبيل» .



## المشهد الأول

فيما يفتقر اليه في جميع العلوم من المعاني العامة

و فيه : شواهد

الأول : في الوجود و فيه اشراقات الأول في تحققه ، الوجود أحق الأشياء بالتحقق لان غيره به يكون متحققاً و كائناً في الاعيان وفي الاذهان<sup>١</sup> فهو الذي به ينال كل ذي حق حقيقته، فكيف يكون امراً اعتبارياً كما يقوله المحجوبون عن شهوده، ولأنه المجمعول بالذات دون المسمى<sup>٢</sup> بالماهية كما يظهر انشاء الله .

الثاني : في وجدانه ، الوجود لا يمكن تصويره بالحدّ ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له اذ تصوير الشيء الييني عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حدّ العين الى حدّ الذهن ، فهذا يجري في غير الوجود . و اما في الوجود فلا يمكن ذلك الا بصريح المشاهدة و عين العيان دون اشارة الحدّ والبرهان و تفهيم العبارة والبيان .

و اذ ليس له وجود ذهني فليس بكلي و لا جزئي و لا عام و لا خاص و لا مطلق ولا مقيّد بل يلزمه هذه الاشياء بحسب الدرجات و ما يوجد به من الماهيات وعوارضها



و هو فى ذاته أمر بسيط لا يكون له جنس ولا فصل ولا ايضاً يحتاج فى تحصيله الى  
ضميمة قيد فصلى او عرضى<sup>١</sup> مصنّف او مشخّص .

الثّالث : ان شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلّى للجزئيات كما اشرنا  
اليه بل شموله من باب الانبساط والسرّيان على<sup>٢</sup> هياكل الماهيات سرّياناً مجهول التّصور  
فهو مع كونه امراً شخصيّاً متشخّصاً بذاته و مشخّصاً<sup>٣</sup> لما يوجد به من ذوات الماهيات  
الكلّيّة مما يجوز القول بانّه مختلف الحقايق بحسب الماهيات المتحدّة به كلّ منها  
بمرتبة من مراتبه و درجة من درجاته سوى الموجود الاول الذى لا يشوبه ماهية اصلاً  
لأنّه صريح الوجود الذى لا اتمّ منه و صرف الوجود المتأكّد الشديد الذى لا يتناهى  
قوّته و شدته بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فلا يحدّه حد ولا يضبطه رسم «ولا  
يحيطون به<sup>٤</sup> علماً ، و عنت الوجوه للحى القيّوم<sup>٥</sup>» .

### تفريع

فلا تخالف بين ما ذهبنا اليه من اتحاد حقيقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم  
والتأخر والتأكّد والضعف و بين ما ذهب اليه المشاؤون اقوام الفيلسوف المقدم من  
اختلاف حقايقها عند التفّيش .

الرابع : ان الوجود فى كل شىء عين العلم والقدرة و ساير الصفات الكمالية  
للموجود بما هو موجود لكن فى كل شىء موجود بحسبه و سيجىء موعد بيانه .  
الخامس : انّ بين الوجود والماهية الموجودة به ملازمة عقليّة لا صحابة<sup>٦</sup> بحسب

١- سورة طه ٢٠ ، آية ١٠٩

٢- سورة ٢٠ آية ٢١ .

٣- لا بحسب الاتفاق ... د،ط

الاتفاق فقط بل بالمعنى المعهود بين الحكماء ولا بدّ أن يكون احداً المتلازمين<sup>١</sup> تلازماً عقلياً متحققاً بالآخر أو هما متحققين جميعاً بامر ثالث<sup>٢</sup> موقع الارتباط بينهما والشقّ الثانى غير صحيح لان احدهما و هو الماهيّة غير مجعولة ولا موجودة فى نفسها لنفسها كما اقمنّا البراهين عليه فى مقامه فيبقى<sup>٣</sup> الشقّ الاول . ثم لا يجوز أن يكون الماهيّة مقتضية للوجود و الاّ لكانت<sup>٤</sup> قبل الوجود موجودة هذا محال .

فالحق ان المتقدم منهما على الآخر هو الوجود لكن لا بمعنى انه مؤثر فى الماهية لكونها غير مجعولة كما مرّ بل بمعنى ان الوجود هو الاصل فى التحقق والماهية تبع له لا كما يتبع الوجود للموجود بل كما يتبع الظلّ للشخص والشبح لذى الشبح من غير تأثير و تأثر فيكون الوجود موجوداً فى نفسه بالذات والماهية موجودة بالوجود اى بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد .

السادس : ان الوجود فى ذاته ليس بجوهر ولا عرض لان كلاهما عنوان لماهية كليّة و قد دريت ان الوجود متشخص بنفسه متحصل بذاته و بمفيضه و جاعله و لو كان تحت الجوهر الذى جنّسوه او تحت معنى جنسىّ من الاعراض لكان مفقراً الى ما يحصله وجوداً كالفصل و ما يجرى مجراه من ساير المحصّلات للوجود فلم يكن الوجود وجوداً هذا خلف .

ثم اعلم ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر و وجود العرض عرض كذلك .

١- : لا بد ان يكون احداً المتلازمين ملازماً عقلياً متحققاً..... د،ط هكذا وجدنا فى اكثر النسخ المخطوطة .

٢- : او هما جميعاً متحققين بامر ثالث موقع للارتباط . الخ - د،ط

٣- : فبقى الشق الاول ، خ، ن ر ، م،ل ٤- والا لكان ...



## شروق نور ليزهوق ظلمة

و اذ قد استنار بيت قلبك بشروق نور العرفان من افق البرهان وتيقنت ان الوجود ليس بجوهر ولا عرض فاطرد عنك ظلمة كل وهم ولا تبال بما وجدته في كلام بعضهم<sup>١</sup> حيث قال: «ان الوجود عرض محتجاً بان الوجود المعلول له موضوع وكل عرض فانه متقوّم بوجوده في موضوعه و كذلك حال الوجود فان وجود الانسان متقوّم باضافته الى الانسان و وجود زيد متقوّم باضافته الى زيد لا كما يكون الشئ في مكان ثم يعرض له الاضافة من خارج . انتهى »

فان ما ذكره نشأ من غشاوة على البصيرة يحجب عن مشاهدة ان الوجود بالقياس الى الماهية ليس كالأعراض بالقياس الى موضوعاتها بل هما واحد في الاعيان و كذا في الازهان فلا قابلية ولا مقبولة و الا يلزم المحذورات المشهورة من تقدم الشئ على نفسه و كون الوجود قبل الوجود<sup>٢</sup> و غير ذلك [من المفسد] الا ان للعقل ان يلاحظ في الموجود معنيين ماهية و وجوداً فاذا حلل العقل الموجود العيني أو الذهني الى امرين فهما بالمادة والصورة اشبه منهما بالموضوع والعرض وكيفية هذا الاتصاف والقابلية ان للعقل ان يلاحظ الماهية و يجردها عن كافة الوجودات حتى عن هذا التجريد لانه نحو وجود ايضاً فيصفها بالوجود الذي هي به موجودة ، فهذه الملاحظة ايضاً يصحح قاعدة الفرعية من حيث انها تجريد<sup>٣</sup> و تخليط معاً لانتها تخلية القابل عن

١- هو بهمنيار صاحب التحصيل «منه» دام ظله كذا في النسخة المكتوبة في حياة المصنف «رضي الله تعالى عنه» دط والنسخة المكتوبة في سنة : ١١٩٦ .

٢- : و كون الوجود قبله [اي الوجود] دط

٣- من انها تجريد ... الخ دط

المقبول فيكون الماهية مغايرة للوجود و هي بعينها نحو من الوجود فيكون متأحدة معه فانظر ما اشمل انبساط نور الوجود و ما اوسع انبثاث ضوئه حيث يلزم من نفسه اثباته .

### لُمةٌ تَفْريعيةٌ

قد بزغ الامر و ظهر انَّ وجود الاشياء نفس موجوديَّتها لا كحال البياض والجسم فكما انه فرق بين كَون الشيء في المكان او في الزمان و بين كون الحال كالعرض والصورة في محلّ كال موضوع والسادّة لان في الاول وجوداً للشيء في نفسه ووجوداً آخر له في غيره و في الثاني وجود للشيء في نفسه و هو بعينه وجوده لغيره فكذلك فرق بين كون الشيء في شيء و بين كون نفس الشيء لا كَون شيء فيه ، فالوجود للاشياء هو نفس كون الاشياء لا كون غيرها فيها اولها .

السّابع : في ان الامتياز بين الوجودات بماذا ؟ الموجود قد مرّ انه متشخص بذاته متطورّ بأطواره و درجاته فتخصّص كل وجود اما بالتقدم والتأخر او بالكمال والنقص او بالغنى والفقر<sup>١</sup> و اما بعوارض ماديّة ان وقع في الموادّ ، و هي لوازه الشخص المادي و علاماته ، فوقع كل وجود في مقام من المقامات مقوم له ، فالتقدم والتأخر كانهما مقومّان للوجودات التي هي فوق الاكوان والحركات ، و كلّ وجود واقع في مرتبة من المراتب السابقة على الوقوع في المواد والاستعدادات فكونه واقعاً في تلك المرتبة مقوم له لا يتصور زواله عنه مع بقاءه في نفسه و اما الوجودات الماديّة

١- : او الفنى والفقر . في النسخ الغير المطبوعة .



فكذلك الا انها يمكن زوالها بنفسها عن المواد لا زوال خصوصياتها مع بقائها انفسها .  
 الثامن : فى تحقيق اتّصاف الماهية بالوجود . قد اضطربت افهام المتأخرين فى اتّصافها به و صارت اذهانهم بليدة عن تصوّره من جهة ان ثبوت شىء لشىء فرع على ' ثبوت ذلك الشىء فى نفسه فيلزم على ' تقدير هذا الاتّصاف ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها فتارةً انكروا قاعدة الفرعية و بدّلوها بالاستلزام و تارةً خصّصوها بما وراء الوجود من الصفات . و تارةً جعلوا مناط الوجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الوجود المشتق من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لغيره وكذا الحكم فى كل مشتق عند القائل بهذا و لم يَحَقِّق احد منهم كنه الامر فى هذا المقام من ان الوجود كما مرّ نفس موجودية الماهية لا موجودية شىء غيره لها كساير الاعراض حتى لزم ان يكون اتّصاف الماهية به فرع تحققها فى نفسها فالقاعدة على ' عمومها باقية من غير حاجة الى الاستثناء فى القضايا الكلية العقلية، كما قد يحتاج اليه فى - الاحكام النّقلية عند تعارض الادلة .

و هذا الذى اظهرناه اتّما جريانه على طريقة القوم من ان الماهية موجودة والوجود من عوارضها و اما على ' طريقتنا فلا حاجة اليه اذ لا اتّصاف لها به ولا عروض له عليها بل انما الوجود فى الاعيان هو نفس حقيقة الوجود بالذات و اما المسمى بالماهيّة فهى امر " متحد مع الوجود ضرباً من الاتحاد و نسبة الوجود اليها على ضرب من الحكاية لا الحقيقة " كما اوضحناه فى مسفوراتنا مستقصىً .

## تأييد "تنبيهي"

و مما يؤيد ما ذكرناه ان مفاد قولنا زيد موجود في الهيئة البسيطة هو وجود زيد لا وجود امر له كما صرح به بعض المحققين .<sup>١</sup> قول الشيخ الرئيس في بعض كتبه: « فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض في الجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم . » انتهى<sup>٢</sup> . ، فان معناه انه : لا بد في صدق الحمل لكل محمول غير الوجود على<sup>٣</sup> شيء من ان يكون للمحمول معنى في نفسه و له وجود عند الموضوع و ان كان وجوده في نفسه عين وجوده عند الموضوع .

فهيهنا امور ثلاثة وجود الموضوع و مفهوم المحمول و وجود رابطي بينهما واه في مثل قولنا الجسم موجود فيكفي هيهنا الجسم والوجود من غير حاجة الى ثالث . وقال ايضاً في التعليقات: « وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لمّا كان مخالفا لهاجتها الى الوجود حتى يصير موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح ان يقال: ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه و غيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير . انتهى<sup>٤</sup> »

ولا يخفى<sup>٥</sup> ان هذا الكلام والذي نقلنا قبيله نصّان على<sup>٦</sup> ان للوجود كوناً في -

١- و هو السيد المحقق الداماد و قد صرح بهذا في القبسات « طبع ط ١٣١٤ هـ . ق القبس الثاني ص ٢٦ »  
٢٧ وقد نقلنا كلامه و حققناه في حواشينا . قوله « قدّه » : « كما قد صرح به بعض المحققين  
هذه العبارة ليست في اكثر النسخ المخطوطة .



الواقع الا ان كينونيته ليس بامر زائد عليه كما في الاعراض و لا يفتقر ايضاً في قوامه الى ما يسمونه موضوعاً و هو الماهية الموجودة به اذ ليس لها وجود آخر به يكون متقدمة عليه .

و اما تسميتهم الماهية بالموضوع والوجود بالعرض فمن باب التوسع في اعتبار العقل .

و اما ما قاله بعض المحققين<sup>١</sup> «ان الوجود متقدم على الماهية في الخارج ومتأخر عنها في العقل» فمراده ما مرت الاشارة اليه من ان الوجود في الخارج اصل صادر عن الجاعل والماهية تبع له و في الذهن للعقل ان يعتبر الماهية مجردة عن انضمامها بالوجود ثم يصفها به .

التاسع : في الاشارة الى حل الاشكالات الواردة على كون الوجود متحققاً في الاعيان .

ان للمقائلين باعتبارية الوجود و كونه من المعقولات الثانية<sup>٢</sup> والاعتبارات الذهنية حججاً قويةً سيثما ما ذكره الشيخ الاشرافي في حكمة الاشراف<sup>٣</sup> والتلويحات والمطارحات فانها عسير الدفع دقيق السلك و قد هدانا الله سبحانه الى كنه الامر و تورق قلبنا<sup>٤</sup> بشهود الحق في هذا المقام و يسر لنا بالهامه و تسديده دفع هذه الشكوك كلها وقمع ظلمات هذه الوسوس والاهام برمتها «فالحمد لله الذي هدينا لهذا و ما كنا لنهتدي لولا ان هدينا الله» و من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى اوائل سفرنا الاول من اسفار

١- والقائل هو الشارح المحقق لمقاصد الاشارات «قدس الله اسراره» في شرحه على الاشارات «طبع ط ١٣٧٩ هـ ق الجزء الثالث ، ص ٢٤٥» .

٢- راجع شرح حكمة الاشراف الطبعة الحجرية - ط ١٣١٥ هـ ق ص ١٨٢ ، الى ص ٢٠٦ .

٣- نور قلبنا .... د، ط

الأربعة و فيه كفاية لطالب الهداية<sup>١</sup> . والحق أن الجهل بمسئله الوجود للانسان يوجب له الجهل بجميع اصول المعارف والاركان لان بالوجود يُعرف كل شيء و هو اول كل تصور و اعرف من كل متصور<sup>٢</sup> فاذا جهل جهل كل ما عداه و عرفانه لا يحصل الا بالكشف والشهود كما مر ، و لهذا قيل : «من لا كشف له لا علم له» .

ثم من العجب ان هذا الشيخ العظيم بعد ما اقام حججاً كثيرة في التلويحات<sup>٣</sup> على ان الوجود اعتباري لا صورة ولا حقيقة له في الاعيان صرح في اواخر هذا الكتاب بان النفوس الانسانية وما فوقها كلها وجودات بسيطة بلا ماهية و هل هذا الاتناقض صريح وقع منه ؟

### الإشراق العاشر

ان الوجود هو الموضوع في الحكمة الالهية لان محمولاتها مما يعرض اولاً وبالذات للموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى<sup>١</sup> ان يصير طبيعياً او تعليمياً كما في سائر العلوم فان مطالبها محمولات لا يعرض للموجود المطلق الا بعد ان يصير امراً خاصاً من باب الحركات والمتحركات او من باب المقادير المتصلات والمنفصلات .

ثم لم يقع الاكتفاء بهذا القدر من التخصيص في العلوم الجزئية التي هي تحت العلم الطبيعي والتعليمي بل زيد عليه فيها مخصصات اخرى<sup>٤</sup> غير كونه ذات طبيعة مطلقة او

١- و قد عبر «قده» عن كتابه الكبير تارة «بالاسفار الاربعة» و تارة «بالحكمة المتعالية» لان له مقام اجمال المسمى بالحكمة المتعالية و مقام تفصيل مسمى بالاسفار الاربعة . هكذا سمعت من استاذنا الاعظم سيد اكابر الحكماء آقا ميرزا ابوالحسن قزويني «ادبمت ظلالة» بعض اوقات استفادتي منه .

٢- : واعرف من كل متصور غيره ... الخ د،ط ٣- و قد ذكر جميع الادلة التي ذكرها في المطارحات

٤- : بمخصصات اخرى ... د،ط

في الحكمة الاشراق



ذاكية مطلقه كمباحث الامزجه<sup>١</sup> لانواع تراكيب العنصريات وكمباحث اقسام الاصوات و تأليفاتها و نغماتها و كمباحث احكام حركات الكواكب و ما يتفرع على<sup>٢</sup> نسب انظار النجوم و قراناتها واتّصالاتها الى غير ذلك من العلوم الجزئية الباعث<sup>٣</sup> عن احوال الموجودات التي تضاعفت عليها التنزلات والتخصصات الخارجة عن مطلق الوجود الطبيعي والتعليمي ايضاً .

و لان الوجود بما هو وجود مستغن عن الاثبات والتحديد حتى يلزم الافتقار الى علم سابق يكون هناك<sup>٤</sup> من المطالب و هي هنا من المبادئ المسلّمة فالموضوع الاول للحكمة الالهية هو الوجود «بما هو موجود» لا الوجود الواجبى كما ظن لاته من المطالب فى هذا العلم فاما<sup>٥</sup> مسائله و مطالبه فاثبات جميع الحقايق الوجودية من وجود البارى جلّ اسمه و وحدانيته و اسمائه و صفاته و افعاله من ملائكته و كتبه و رسله و اثبات الدار الآخرة و كيفية نشوئها عن النفوس ، فالحكيم الالهى هو المؤمن المصدق بهذه المعارف من الله و ملكوته الاعلى<sup>٦</sup> و الاسفل و كتبه العرشية و اللوحية و قضاؤه و قدره و اهل سفارته و رسالته و برجوع كل شىء اليه «يَوْمُ تَبْدُلُ الارضَ غير الارض» و الى<sup>٧</sup> هذه العلوم الربوبية اشار فى قوله تعالى : «آمن الرسول بما أنزل اليه الآية» و من مطالبه اثبات المقولات كالجوهر والكم والكيف وغيرها و هى له كالانواع .

و منها اثبات الامور العامة و هى له كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير

١- : الباحثة عن احوال الموجودات التى ... الخ كذا وجد فى بعض النسخ الموجودة عندنا .

٢- : هذان من المطالب .....

٣- : و اما مسائله و مطالبه .. الخ

٤- سورة ابراهيم ١٤ آية ٤٩ : «يوم تبدل الارض غير الارض والسموات و برزوا لله الواحد القهار» .

٥- البقرة ٢٨٥ سورة ١ .

والقوة والفعل والكلى والجزئى والعلة والمعلول والمتقدم والمتأخر .  
و من مطالب هذه الحكمة اثبات مبادئ القصوى الأربع للموجودات اى الفاعل  
والغاية والمادة والصورة .

### اظلام وهيم و اشراق عقل

ربما يتوهم متوهم : ان الوجود اذا كان موضوعاً للحكمة الالهية لم يمكن اثبات  
مبادئ الموجودات فيه لان المطلوب فى كل علم لواحق موضوعه لا مبادئه . فيجيب  
عنه : ان النظر فى مبادئ الوجود ايضاً نظر فى لواحقه اذ الوجود بما هو وجود او موجود  
ليس متقوماً بكونه مبدء ولا ايضاً بما هو هو مفتقر الى مبدء فكونه مبدء او اذا مبدء  
من عوارضه الذاتية التى يلحقه لحقوقاً اولياً اذ لا شىء اعم منه حتى يعرض له اولا هذا  
المعنى ولا كاته فى عروض هذا المعنى له يفتقر الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً .

و هيهنا سرّ عرشى : و هو ان طبيعة الوجود المطلق لها وحدة عمومية ليست  
كوحدة الاشخاص الجزئية و كل طبيعة لها وحدة كوحدة الوجود المطلق ، فيجوز ان  
يكون المتقدم عليه من اللواحق المتأخرة عنه بل الوجود المطلق بذاته متقدم و متأخر  
و سابق و لاحق و بهذا التنوير يزاح ظلمة الاشكال و ينكشف جلية الحال ولا يحتاج  
الى ما اعتذر عنه الشيخ اخيراً فى الشفاء : « بان المبدء ليس مبدءاً للموجود كله و الا  
لكان مبدء لنفسه بل الموجود كله مبدء له انما المبدء للموجود المعلول فالمبدء هو  
مبدء لبعض الموجود انتهى<sup>٢</sup> » بل لقائل ان يقول : اذا كان مبدء لبعض الموجود يصدق

١- الهيات الشفاء طبعة الحجرية ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٢٨١

٢- قال الشيخ بعد هذه العبارة : « فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادئ الموجود مطلقاً بل انما يبحث عن  
مبادئ بعض ما فيه كساير العلوم الجزئية .... الخ »



عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود والمبدء ايضاً و ان كان موجوداً مقيّداً فيصدق عليه انه الموجود بما هو موجود لان المطلق صادق على الفرد المقيّد لست اقول : صادق عليه بوصف الاطلاق بل مع قطع النظر عن ذلك .

ثم العجب من المحقق لمقاصد الاشارات كيف ذكر في شرح قول الشيخ النمط الرابع في الوجود و علله : « ان الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له ، و على الوجود<sup>٦</sup> المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها و لا جزءاً منها بل انما يكون عارضاً لها فاذن هو معلول مستند الى علة و لذلك قال الشيخ : « في الوجود و علله » .

اقول : ليت شعري ما الباعث له على هذا الاعتذار فكأنه لم يكن متذكراً لما في - الشفاء في مثل هذا الموضع ثم هب ان الوجود كما زعمه من العوارض المعلولة للماهيات لكن غرض الشيخ في هذا النمط من علل الوجود هي العلة الاربع الفاعلية والغائية والمادية والصورية و ليس للوجود العام البديهي حاجة الى مثل هذه المبادئ بل الوجه كما مرّ فكما ان الوجود المطلق الشامل للموجودات المنبسط عليها ينقسم الى واجب و ممكن و واحد و كثير و جوهر و عرض كذلك ينقسم الى ' فاعل و غاية ومادة وصورة والكل من عوارضه اللاحقة لذاته من حيث هو هو لا امر اعم ولا امر اخص كما علمت فيكون من المطالب التي يبحث عنها في الحكمة الالهية و علم ما قبل الطبيعة فالوجود المطلق موضوع لهذا العلم و هذه الاقسام من عوارضه و كل علم يكون مبادئ موضوعه من اقسامه وافراده يكون حريّاً بان يكون البحث عن اثبات مبادئ موضوعه فيه ولو كان فاعل الجسم المطلق بما هو واقع في الحركة والسكون او غايته او مادته او صورته من اقسامه بما يكون كذلك لكان الواجب ان يبحث في العلم الطبيعي عن احوالها لكنّه ليس كذلك و لذلك يجب ان يبحث عن احوال مبادئه في العلم الذي هو فوق الطبيعة .

## الإشراق الحادى عشر

فى تعريف الأمور العامة المبحوث عنها فى احدى الفلسفتين الالهيتين  
والإشارة الى اضطراب كلام المتأخرين فى تعريفها

قد مرّ ان البحث فى الفلسفة الاولى والحكمة القصوى عن عوارض الوجود بما هو وجود ففرض منها ذوات مجردة عن المواد بالكلية والحكمة الباحثة عنها يسمّى باثولوجيا فى لغة «يونان» أى العلم الربوبى ، و ضرب منها معان و مفهومات كلىّة لا يأبى عن شمولها للطبايع<sup>١</sup> المادية لا بما هى ماديّة ، بل حيث هى موجودات مطلقا . فالأحرى ان يعرف الأمور العامة بانها صفات للموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الوجود فى عروضها الى ان يصير طبيعياً او رياضياً و بالجملة امراً متخصص الاستعداد لعروض شىء منها فتأمل فى ذلك واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم فى تفسير الامر العام ففسروه تارةً بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود عنوا به الواجب والجوهر والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل و كذا الكيف و تارةً بما يشمل الوجودات<sup>٢</sup> كلها او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتى والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب و تارةً بما يشمل الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو و ما يقابله شاملاً لها و لشموله الاحوال المختصة زادوا قيداً آخر و هو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى .

ثم وقع لبعضهم الاعتراض عليه بانه : ان اريد بالمقابلة ما ينحصر فى التضاد



والتضاييف والسلب والايجاب والعدم والملكة فانوجوب والامكان ليسا كذلك اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى لا يتعلق به غرض علمي و ان اريد بها مطلق المباينه والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بالآخرين يشمل جميع الموجودات و يتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من المقاصد العلمية .

ثم ارتكبوا في دفع الاشكالات تمحلات شديدة .

منها : ان الامور العامة هي المشتقات و ما في حكمها .

و منها : ان المراد شمولها مع مقابل واحد متعلق<sup>١</sup> بالطرفين غرض علمي ، و تلك الاحوال اما امور متكررة و اما غير متعلق بطرفيها غرض علمي ، كقبول الخرق والالتيام و عدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة .

و منها : ان المقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض و بين الواجب والسمكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة و غفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك مما يؤدّي ذكرها الى تضييع الوقت .

### شبهة "و حل"

و مثل هذا التحير والاشتباه وقع لهم في موضوعات ساير العلوم . بيانه : ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و قد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او الامر مساوية<sup>٢</sup> .

فاشكل عليهم الامر لما رأوا انه : قد يبحث في العلوم عن الاحوال التي يختص ببعض انواع الموضوع او انواع عوارضه او انواع انواعه ، ولم يكدبروا القول ليعلموا أن جميع هذه الاحوال ممّا يعرض لذات الموضوع بالمعنى الذي قرّره الحكماء كما سيأتي فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤسا العلم في اقوالهم و احكامهم

١- يتعلق .... د،ط

٢- او الامر يساويه ... د،ط

و تارة الى الفرق بين محمول العلم و محمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم .

ثمّ لم يتفطنوا بأنّ الفصل المقسم لمعنى الجنس عارض لذات الجنس و اخصيئته عن الجنس لا ينافى عروضه لذاته من حيث هو هو، ولم يدروا ان العوارض الذاتية او الغريبة للانواع ، قد يكون أعراضاً اوليّة ذاتيّة للجنس وقد لا يكون كذلك و ان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولى .

نعم كل ما يلحق الشئ لامر اخص و كان ذلك الشئ مفتقراً في لحوقه الى ان يصير نوعاً متهيئاً الاستعداد لقبوله فليس عرضاً ذاتياً بل عرض غريب على ما هو مصرّح به في كتب الشيخ و غيره <sup>١</sup> .

و ما اظهر لك ان كنت فطنا ان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحاء للحظ مثلاً ليس ممّا يتوقف على ان يصير نوعاً مخصوصاً بل التخصيص انما يحصل له بها لا قبلها <sup>٢</sup> فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اوليّة و من عدم التفتن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا <sup>٣</sup> بوقوع التدافع في كلام الشيخ و غيره لما صرّحوا : بان اللاحق لشئ لامر اخص اذا كان ذلك الشئ محتاجاً في لحوقه به الى ان يصير نوعاً ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً مع أنّهم مثّلوا العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحاء المنوعين للخط .

و لست ادري اى تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشئ

١- و قد ذكر الشيخ هذه المسئلة في اوائل الهيات الشفا و قد شرحها المصنف في تعليقاته المباركة على الشفا بما لا مزيد عليه .

٢- لان هذا التخصيص فاعلى لا قابلى .

٣- و منهم المحقق الدوانى في حواشى التجريد والسيد السند وابنه غياث اعظم العلما



لا يكون عرضاً أوّلياً له حكموا بان مثل المستقيم والمستدير لا يكون اوليّاً للخط بل العرض الاوّل له هو المفهوم المردّد بينهما .

## الاشراق الثانى عشر

فى الاشارة الى المقولات و احوالها

الموجود بالذات اما جوهر و هو ذو ماهيّة حق وجودها الخارجى ان لا يكون فى موضوع و اما عرض وهو ما يقابله [الجوهر] .

والمقولات هى الاجناس العالیه للموجودات و هى عشرة : الجوهر والكم والكيف والايين والوضع و متى و ان يفعل و ان ينفعل والملك والاضافة .

و اعلم ان كليات الجواهر جواهر بمعنى ان مفهوم الجوهر مأخوذ فى ماهيّاتها و ان الجوهر لا ضدّ له بوجه و انه المقصود بالاشارة الحسيّة والعقليّة و قابل للاضداد بل للاشتداد .

ولا يجوز ان يكون شىء واحد بحسب وجود واحد جوهرًا و عرضاً .  
والجوهر ينقسم الى حالّ و محلّ و مركب و مفارق عنهما ذاتا او فعلا و هى العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم و قد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعيّة فى الاشارة واللزوم فى الحركة و غير ذلك والكل فاسد والتعريف العرشى له كون الشىء بحيث يكون وجوده فى نفسه وجوده لغيره، فالموضوع من جملة الشخصات والجسم جوهر له ابعاد متصلة وهو مركب من الهيولى والصورة لاستحالة الجزء بدلايل الطبيعيين والمهندسين فالجسم يتقوم ذاته بالاتصال ، و ليس تمامها به لقبوله الانفصال فالاتصال صورة ذاته و ما يقبلها هيولاه فذاته ينتظم بامرّين : قوّة و فعل . و هما متلازمان فى الوجود لعدم تصور انفكاك احديهما عن الاخرى و ليستا كالمتضايفين

و لكلّ منهما حاجة الى الاخرى ' اما الهيولى ففي الوجود لكونها بالقوّة واما الصورة ففي البقاء و تعاقب الاشخاص لقبولها الحدوث والزوال بطريان الاتصال والانفصال ولو بالامكان الوقوعى فهيها مقيم ثالث يقيم كلاّ منهما بالآخرى ' بوجه غير دائر .

فالصورة بوحدته العموميّة مع شريك مفارق تقيم الهيولى ' والهيولى ' بتشخصها المستمرّة بصوره ما تقبل تشخص كل صوره و للجسم صوره اخرى ' يصير بها نوعاً طبيعياً اقنا البراهين على وجودها والذب عنها فى كتابنا الكبير ، وماعدا الجوهر من عوالى الاجناس اعراض يتبدل هى من فردها او من نوعها او جنسها على محل والحقيقة كما هى غير متغير فيها جواب «ما هو» فالشمعة يتغيّر لونها و شكلها و ابعادها و «هى هى» ومجموع الاعراض عرض .

والكم ينقسم الى متصل قار هو الجسم والسطح والخط و غير قار هو الزمان والى منفصل هو العدد و يشملها قبول القسمة والمساواة و عدمها بالعدّ والتطبيق<sup>٢</sup> بالفعل او بالقوّة بامكان وجود العاد .

والكميّات لا ضدّ لها اذ ثلاثة المتصلات يجتمع والزمان لا يتعاقبها على موضوعها لان موضوعه الحركة . واما العدد فكل نوع اقل موجود فى الاكثر فلا تضاد والزوج والفرد ليسا بضدين لان احدهما عدمى .

والكيف و هو الذى يعقل هيئة قارة بلا قسمة و نسبة و قد يتضادّ ويشتدّ واقسامه اربعة اجناس لان غير المختص منها بالكم اما كمالات او استعدادات والاولى اما محسوسة او غيرها .

١- و قد ذكر مصنف هذا الكتاب هذه المسألة فى مواضع مختلفه من كتبه و ذكرها على سبيل التفصيل فى تعليقاته على الشفا «طبعة» الحجرية ط ١٣٠٣ هـ. ق ص ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧ » والاسفار الاربعة مباحث الجواهر والاعراض «الطبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق ص ١٤١ الى ١٤٥

٢- فى بعض النسخ الغير المطبوعة : بالعدّ او التطبيق بالفعل ... الخ



و اولى الاوليين منها الثابتة و يسمى أنفعاليّة .  
و منها غير الثابتة و يسمى انفعالات .  
و ثانيهما منها الثابتة و يسمى ملكات و منها غير الثابتة <sup>١</sup> و يسمى حالات وهما  
المختصّة بذوات الاءنفس والاءستعدادات .  
منها ما للتأبى والامتناع كالصلابة والمصحاحية لا الصحة و يسمى قوة طبيعيّة،  
سواء كانت فى المحسوس او فى غيره .  
ومنهما ما للقبول كاللّين والمراضية لا المرض وتسمى لاقوّة طبيعيّة فى القسمين .  
اما المحسوسات فهى مدركات الحواس الخمس فللمس الكيفيات الاربعة الاءول  
واللطافة والكثافة والزوجة والهشاشة والجفاف والبلىة والثقل والخفة وللبصر  
الضوء واللّون اولاء ثم غيرها .  
و للسمع الاصوات والحروف و عوارضها و للذوق تسعة حاصله من فعل الثلاث  
فى مثلها ، ولا اسماء لانواع المشمومات .  
واما المختصّة بالكميات فبالمتصلة كالاستقامه والاستدارة والشكل والزوايه  
منها عند الطبيعيين ، وبالمنفصلة كالزوجيّة والفرديّة .  
واما النفسانية فمثل العلم والقدرة والخلق واللذة والفرح .  
والاين هو نسبة الجسم الى مكانه .  
والجدة هى نسبة التملك .  
والوضع هو نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبتها الى الامور الخارجة عنه .  
والاضافة هى نسبة متكررة من الجانبين معاً و يجب فيهما التكافؤ فى العدد و هى  
عارضة لجميع الموجودات سيّما ما هو مبدء الكل ، وان يفعل هو التأثير التدريجى ، وان

ينفعل هو التأثير التدريجي .

و متى هو نسبة الحركة او المتحرك الى الزمان و وقوع الحركة فى الثلاثة الاخيرة يستلزم وقوع التدريجى فى الدفعى ، لان معنى الحركة فى مقوله ان يكون للمتحرّك فى كل آن من آنات زمان حركته فرد آخر من افرادها ، والبسيط، كالنقطة والوحدة خارجة عن المقولات والكلام فى الشدة والضعف طويل .

### الشاهد الثانى

فى اثبات نحو آخر من الشهود يقال له الوجود الذهنى  
وفيه اشراقات

الاشراق الاول :

فى الاشارة الى نشآت الوجود

اعلم ان لماهية واحدة أنحاء ثلاثة من الكون بعضها أقوى من بعض، فالجوهرية<sup>١</sup> مثلاً مفهوم واحد ومعنى<sup>٢</sup> فارد يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن الموضوع والمادة كالعقول الفعّالة على مراتبها ويوجد تارة أخرى<sup>٣</sup> مفتقراً الى المادة مقترناً بها منفعلات عن المضادات متحرّكات وساكنات، كائناً و فاسدا كالصور النوعية و النفوس المنفعلة على تفاوت درجاتها و يوجد طور آخر وجوداً غير هذين<sup>٤</sup> متوسطاً بين عالمين كالصور التى توهمها الانسان .

الاشراق الثانى :

فى الاشارة الى الوجود الذهنى

قالوا : « انا نتصور اموراً غير موجودة فى الاعيان و نحكم عليها احكاماً ثبوتية

٢- توجد طوراً آخر غير هذين د،ط

١- فى بعض النسخ: الجوهر مثلاً مفهوم واحد.....



واقعيّة ، والحكم على الشئ لا يُمْكِن الاّ بعد وجوده و اذ ليست فى الاعيان فهى فى الازهان».

هذا اصل الدليل المشهور من القوم ثمّ اوردوا عليه اعتراضات كثيرة من جهات كثيرة و لم يتيسر لهم انحلال اكثرها و نحن بفضل الله قداهتدينا الى ' اصول كشيّة ارتفعت بها ساير الاشكالات فى هذا المقام وزالت باشرافها ظلمات تلك الاوهام .

الاشراق الثالث : فى الاشارة الى ' اصل يرتفع به كثير من الشّبكه الواردة على - الوجود الذهنى ، و هو : ان الله سبحانه خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء فى عالمها ، لانها من سنخ الملكوت و عالم القدرة ' ، والمانع من التأثير العينى غلبة احكام التّجسم و تضاعف جهات الامكان و حيثيات الاعدام ، والملكات لِصَحْبة المادة و علايقها ، و كل صورة صدرت عن الفاعل الغالب عليه احكام الوجوب والتجرد والغنى يكون لها حصول تعلقى بذلك الفاعل بل حصولها فى نفسها هو بعينه حصولها لفاعلها المفيض لوجودها و هو الفاعل فى عرف الالهيين .

واما الفاعل فى اصطلاح الطبيعيين فكل مبدء حركة ولو على سبيل الاعداد كالبناء فى بنائه والنّجار فى نجره وهما بالقابل اشبه منهما بالفاعل بما هما جسمانيان و انما فاعليتهما الشبيهة بالفاعلية الحقيقية ما ينشأ نه فى باطنهما من تصوير البيت والسريّر وامثالهما فالنفس خلقت وابدعت مثالا للبارى جلّ اسمه ذاتا و صفةً و فعلاّ مع - التفاوت بين المثال والحقيقة فللنفس فى ذاتها عالم خاص ومملكة شبيهة بمملكة بارئها مشتملة على امثله الجواهر والاعراض المجردة والمادية و اصناف الاجسام الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة و ساير الخلايق تشاهدها بنفس حصولها منها بالعلم -

الحضورى والشهود الاشرافى لا يعلم آخر حصولى والناس لفى غفلة و ذهول عن عالم القلب و عجائب فطرة الانسان و عالم ملكوته لاهتمامهم بمشاهدة المحسوسات والاعراض الحسية الحيوانية و نسيانهم امر الآخرة والرجوع الى الله و عرفانه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ أَنْفُسَهُمْ»<sup>٢</sup> فاذن وجود صور الاشياء للنفس و ظهورها على هذا النحو الذى لا يظهر اثرها فى الحس الظاهر غالباً يقال له<sup>٣</sup> الوجود الذهنى والظهور المثلّى . فاحفظ<sup>٤</sup> بهذاكى ينفعك فى دفع الاشكالات الواردة فى حصول الاشياء فى النفس من لزوم صيرورة النفس عند تصور الحركة والحرارة والبرودة والكثرة والكفر متحركة حارة ، باردة ، كثيرة ، كافرة و كذا لزوم اجتماع المتقابلين كالسلب والايجاب والمتضادين كالسواد والبياض فى موضوع<sup>٥</sup> واحد و كلما هو من هذا القبيل .

#### الاشراق الرابع

فى الاشارة الى 'مسلك آخر فى اثبات الوجود الذهنى

و هو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص المختلفة تعيّناتها الشخصية<sup>٦</sup> او تحصيلاتها- الفصلية معنى واحداً نوعياً او جنسياً بحيث تصح ان يحمل على تلك الافراد بهو هو فهذا المعنى الواحد المشترك فيه يمتنع ان يوجد فى الخارج واحداً مشتركاً فيه لاستحالة ان يتّصف امر واحد بصفات متضادة<sup>٧</sup> هى التعيّنات المتخالفه و لوازمها المتنافية فوجوده فى عالم الحس ليس الاعلى نعت الكثرة والانتشار ونحن قد لاحظناه معنى

١- : سورة التوبة ٩ آية ٦٨ : نسوا الله فَنَسِيَهُمْ ان المنافقون هم الفاسقون .

٢- سورة المجادلة آية ٢٠ فانساهم آية ذكر الله اولئك حزب الشيطان ..... الخ .

٣- : يقال لها [الصورة] الوجود الذهنى - د،ط

٤- فاحفظ بهذا ..... د،ط ٥- فى اكثر النسخ : فى موضع واحد

٦- فى بعض النسخ : ان نأخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية ...



وحدانيًا محتملاً لان يكون مع وحدته شاملاً لكثرة مقولا عليها متحداتها بحيث يسع وجودها العقلي<sup>١</sup> وجوداتها الحسيّة الجزئية فوجوده من هذه الجهة ليس في عالم الحس والجهة<sup>٢</sup> والا اختص بمكان او مكانى و يخلو عنه، غيره فمن هذا السبيل اصعد ايّتها - السالك من هذه المرحلة السفلى<sup>٣</sup> بخطوة واحدة الى 'مرحلة' اخرى 'اقرب الى مقصودك الاصلى و معبودك الاعلى' «انشاء الله تعالى» .

### وهم "و كشف"

و لعلك تقول : ان الثابت المحقق عند العلماء المحققين ، ان الاجناس والانواع و سائر الطبائع الكلية لها وجود فى وعاء وجودات اشخاصها اذ هى متحدة الوجود مع الاشخاص فى الوجود الخارجى ، فلم يلزم لها سوى هذا الوجود المشكوف لكل احد وجود<sup>٢</sup> .

فاعلم ان فى الكلام خلطاً يوجب الغلط و قد وقع فيه كثير من المتكايسين للاشتباه الواقع ههنا من جهة وضع الكلى موضع الطبيعة لا بشرط شىء و تحقيق الامر فيه مرجوع الى مباحث الماهيّة ، والفرق بين اعتباراتها ولو كانت الماهيّة مع صفة الكليّة والعموم موجودة فى هذا العالم يلزم منه محالات كثيرة واما - الموجودة فى العقل فحيث يكون لها وجود ارفع من هذا الوجود الحسى المشار اليه ولها وحدة ارفع من هذه الوحدات الوضعية والمقدارية فوحدتها العقلية تجماع ، كثرة الحسيّة<sup>٣</sup> ولا تناقضها والتناقض انما يتصور بين وحدة و كثرة من جنسها يكون حاصلة من تكرار تلك الوحدة .

٢- فى بعض النسخ «سوى هذا الوجود المكشوف لكل

١- وجوده العقلى - د،ط

٣- تجماع الكثرات الحسية . د،ط

«احد» من دون لفظ وجود . و هو صحيح ايضا

### الاشراق الخامس

فى اصل آخر يندفع به بعض الاشكالات .

ثمَّ يجب عليك ان تعلم : ان الوحدة المعتبرة فى موضوع المتناقضين المعدودة من جملة الوحدات الثمان المشهورات للتناقض انما هى الوحدة الجسمانية الوضعية دون العقلية و الا ، لا وجب عند تعقلنا شيئاً واحداً متصفاً بامرین متقابلین التقابل المستحيل و ليس كذلك ، و هذا التخصيص الذى اصّلناه و ان كان امراً غير مشهور ولا منصوباً عليه فى كلام اكابر الحكماء والمنطقيين ، لكنه يلوح من اشاراتهم و رموزهم و يستفاد من آراء اهل الكشف والشهود ويؤدّى اليه التعمق فى المقاصد العالية كما سينكشف لك ان كنت من اهله فى تحقيق<sup>٢</sup> المثل الافلاطونية و بعض الاستبصارات انشاء الله .

### الاشراق السادس :

فى اصل آخر نافع جداً .

ان الحمل والاتحاد بين الشئین قد يكون ذاتياً اولياً مبناه : الاتحاد بينهما فى المفهوم والعنوان و قد يكون عرضياً متعارفاً معناه : الاتحاد بينهما فى الوجود دون المفهوم سواء كان المحكوم عليه مفهوماً كلياً كما فى القضايا الطبيعية او يكون افراداً كما فى القضايا المتعارفة و هى اعم من ان يكون المحمول ذاتياً للموضوع او عرضياً فالحمل فى احدهما بالذات و فى الآخر بالعرض

ثمَّ انه قد يصدق معنى على نفسه باحد الحملين و يكذب عنها بالآخر كمنفهوم الجزئى والتشخص والجنس والفصل واللامفهوم والاشئ واجتماع النقيضين وشريك



البارى و عدم العدم و اشباهها بل مفهوم الحركة والزمان والاستعداد والهيولى<sup>١</sup> و نظايرها . و لهذا اعتبروا فى شرايط التناقض وحدة اخرى<sup>٢</sup> من جملة الوحدات و هى وحدة الحمل فان كلاً من المذكورات يصدق على نفسه و يكذب عنها لكن بنحوين من الحمل لا بنحو آخر ، فبهذا الاصل ينحل كثير من الاشكالات المختصة بالتعقل .

### الاشراق السابع :

فى الهداية الى<sup>٣</sup> طريق دفع الشبهات من هذا الاصل .

و هو : ان ما يستدعيه دلائل اثبات الوجود ذهنى للاشياء ليس الا ان للاشياء حصولاً عند الذهن بمعانيها و ماهياتها لا بهوياتها و شخصياتها و الا لكان الوجود ذهنى بعينه وجوداً عينياً فلم يكن نحو آخر من الوجود هذا «خلف» .

فاذا مؤدى الدلائل حضور معانى الاشياء فى اذهاننا فالحاضر من الجوهر مثلاً ماهيته لا فردة والحاضر من الحيوان مفهومه لا شخص منه و كما ان مفهوم الجوهر جنس عال لما تحته و ليس فرداً لنفسه و الا لكان مركباً من الجوهر و شىء آخر يتقوم به فلم يكن ما فرضناه جوهرأً مطلقاً بل لا بد ان يكون جوهرأً باحد الحقلين ، عرضاً بالآخر فكذا الحال فى تصورنا الحيوان المطلق والانسان المطلق و غيرها من الحقائق فالحيوان حيوان باحد الوجهين و ليس بحيوان من الوجه الآخر والكانب كاتب من احد الوجهين و غير كاتب من الوجه الآخر .

فاجعل هذه القاعدة مقياساً فى تعقل اى مفهوم يحصل من الموجودات العينية فى ذهنك و من ارتكب القول بانه عند تصورنا الانسان يحصل فى ذهننا جسم ذونسو<sup>٤</sup> و اغتذاء و حركة ارادية و ادراكات جزئية و كليه بمعنى انه يصدق عليه هذه المعانى و يحمل

١- فى بعض النسخ «فلم يكن ما فرضناه جوهرأً مطلقاً جوهرأً مطلقاً» والظاهر ان لفظ الجوهر بمد مطلقاً سقط عن النسخ .

حملاً شائعاً صناعياً، فقد فارق بديهة العقل .

الاشراق الثامن :

فى التخلص عن لزوم كون شىء واحد جوهرأ وكيفأ عند تعقلنا الانواع الجوهرية  
و ذلك لاختلاف نحوى الحمل<sup>١</sup> فيه فان صورته الانسان فى العقل انسان ذهنى  
و كيفية نفسانية ولا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرض لحقيقة الجوهر و  
ذاته كما فعله بعض الفضلاء<sup>٢</sup> .

ولا يصح القول بان صور الجواهر فى الذهن مما يصدق عليها مفهوم الجوهر  
بمعنى انها اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع كيف و هذا الوجود الذى لها  
فى النفس هو ايضا وجود خارجى اذا اعتبر فى ذاته من غير اعتبار ما هو بحذائه و ليس  
الا فى موضوع بل صورة الجوهر فى النفس ماهية جوهر و هى فى نفسها فرد من  
مقولة كيف .

والسر فى ذلك ان كل ماهية او معنى لشيء فهو تابع لنحو من الوجود يخصه  
ويترتب عليه آثاره المخصوصة و ماهية الجوهر ماهية امر وجوده لا فى الموضوع  
فكل وجود ليس فى موضوع تصدق عليه ماهية الجوهر ويتحد به فى ظرف ذلك الوجود  
ولا يلزم ان يصدق على نفس ماهية الجوهر ويتحد به فى ظرف ذلك الوجود ولا يلزم  
ان يصدق على نفس ماهية الجوهر المتحدة فى الذهن بوجود قائم بموضوع الذهن  
معنى الجوهرية بالحمل الشائع اذ ليست هى فى هذا الوجود بصفته ينتزع منها العقل  
معنى الجوهرية بل هى بعينها نفس معنى الجوهرية بالحمل الاولى وهذا و ان كان  
امراً غريباً حيث ان مفهوم المستغنى عن الموضوع لا يكون مستغنياً عنه الا ان الفحص

١- نوعى الحمل - د،ط

٢- وهو المحقق الدوانى ملاجلال .



والبرهان اوجباه<sup>١</sup> .

### تفريع "تحصيلي"

فالطبائع الكلية العقلية من حيث كليتها<sup>٢</sup> لا يدخل تحت مقولة من المقولات  
و من حيث وجودها في النفس تدخل تحت مقولة الكيف .

### شك و تحصيل

فان رجعت و قلت : اليس الجوهر مأخوذاً في طبائع اجناسه وانواعه وكذا الكم<sup>٣</sup>  
والنسبة في طبائع افرادهما . كما يقال : الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق  
والزمان مقدار غير قار<sup>٤</sup> والسطح كم متصل ذو قسمة في جهتين فكيف لم يكن الانسان  
جوهرًا والزمان والسطح كمًا .

فتنبه و تذكر ان مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الانسان مع فصل ، لا  
يوجب ان يصير هذا المجموع الذي هو حدث الانسان فرداً للجوهر مندرجاً تحته بحيث  
يصدق عليه بل اللازم حينئذ صدقه على افراد الانسان و انحاء وجوداته و كذا في سائر  
انواع المقولات .

### الاشراق التاسع :

في ذكر نمط آخر الهامى ينكشف به كيفية وجود الكلّيات في الذهن .

و قد مرّ في صدر البحث : ان النفس بالقياس الى مدركاتها الحسية والخيالية<sup>٥</sup>

١- و قد حققنا هذه المسألة بما لا مزيد عليه في حواشينا على هذا الكتاب و سيجي في آخر الكتاب  
انشاء الله تعالى ! .

٢- في بعض النسخ : من حيث كليتها و مقوليتها ..

٣- : انها اشبه بالفاعل المخترع ... د،ط

اشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل المتصف و به اندفع كثير من المشكلات .  
والآن نقول : اما حالها بالقياس الى الصور العقلية للانواع الجوهرية المتأصلة  
فهى بمجرد اضافته اشراقية يحصل لها الى ذوات عقلية و مثل مجردة نورية واقعة  
فى عالم الابداع موجودة فى صقع من الربوبية ، و كيفية ادراك النفس اياها : ان تلك  
الصور النقية لغاية شرفها و علوها و بعدها من اقليم النفس المتعلقة بالاجرام ، لم  
يتيسر للنفس ان يشاهدها مشاهدة تامة نورية و يراها رؤيه كامله عقلية لالحجاب  
بينهما او منع من جهتها بل لقصور النفس و عجزها و ضعف ادراكها فلا جرم يشاهدها  
مشاهدة ضعيفة مثل من ابصر شخصاً عن بُعد فيحتمل عنده اشياء كثيرة فكذلك يحتمل  
المثال النورى والصورة العقلية القائمة بذاتها عند ملاحظة النفس اياها<sup>١</sup> الابهام  
والاشتراك بالنسبة الى اشخاص هى معاليل لتلك الصورة العقلية كما ستعلم والمعلول  
ايضاً متحد مع علته ضرباً من الاتحاد .

فالنفس الانسانية ما دامت فى هذا العالم يكون تعقلها للاشياء العقلية والذوات  
المفارقة الوجودات تعقلا ضعيفا ولاجل ضعف الادراك يكون المدرك وان كان قويا  
شديد القوة قابلا للاشتراك بين جزئيات يكون لها ارتباط معلولى بذلك المدرك العقلى  
لانها اشباح لحقيقته و "مثل" لذاته ولا عجب فى ان يكون مفهوم المشتق عن معنى له  
ارتباط تام بشىء او اشياء محمولا عليه او عليها «بهو هو» اولا ترى ان الناطق والحساس  
يحملان على افراد الانسان و افراد الحيوان و ليس ملاك الاتحاد والحمل فى مفهوميهما  
الا كونهما مأخوذين من الصورة الانسانية والحيوانية ، بل هذان الفصلان هما عين  
ذات الجوهر الناطق والجوهر الحساس وحقيقة هذين الجوهرين مغايرة لجوهر البدن  
و كذا للمركب من النفس والبدن ، مغايرة الجزء للكل و مع مغايرتها للاشخاص بوجه.

١ - عند ملاحظة اياها ، الكلية والابهام والاشتراك.... د، ط .



فهي محمولة عليها متحدة بها و ليس منشأ الحمل و مصحح الاتحاد الا كَوْن النفس مقوما للبدن بحسب الوجود و للمجموع بحسب المعنى والقوام و اذا كان كذلك فلا شك ان ارتباط كل واحد من المثل العقلية والذوات النورية الادراكية التي هي ارباب الاصنام الجسمانية الى اصنامها او كد من ارتباط النفوس الى الابدان والاشخاص فيكون حمل المعنى المشتق المأخوذ من كل واحد منها على اشخاص صنمه وصدقها عليها اولى من حمل المشتق من النفس كالناطق والحساس على الاشخاص المندرجة تحتها على ما هو المشهور و عليه الجمهور وليكن هذا عندك شاهداً على وجود المثل النورية - الافلاطونية .

### كشف و انارة

فالنفس عند ادراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتاً نورية مجردة لا بتجريد النفس اياها و انتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء بل بانتقال و مسافرة يقع لها من المحسوس الى المتخيّل ثم منه الى المعقول و ارتحال لها من الدنيا الى الاخرى<sup>١</sup> ثم الى ماورائهما [اي الدنيا والاخرة] .

و في قوله تعالى : «ولقد علمتم النشأة الاولى<sup>٢</sup> فلولا تذكرون<sup>٣</sup>» اشارة الى هذا المعنى اي تقدم النشأة الدنيا على النشأة الاخرى<sup>٤</sup> من جهة انتقال النفس من ادراك المحسوسات الى ماورائهما فان معرفة امور الاخرة على الحقيقة في معرفة امور الدنيا على ان<sup>٥</sup> مفهوميهما من جنس المضاف واحد المضافين لا يعرف الا مع الآخر ، ولهذا قيل : «الدنيا مرآة الاخرة» والعارف بمشاهدة احوال الانسان ههنا يحكم باحواله

٢- : الواقعة سورة ٥٦ ، آية ٦٢ .

١- الى الاخرة «خ-ل» .

٢- : في بعض النسخ : لان مفهوميهما .

فى القيامة و منزلته عند الله يوم الآخرة .

و اعلم ان لهذه المسئلة على هذا الوجه الذى ادر كه الراسخون فى الحكمة مكد خلاً عظيماً فى تحقيق المعادين الجسمانى والروحانى و كثير من المقاصد الايمانية و لهذا بسطنا القول فيها فى الاسفار الاربعة بسطا كثيراً ثم فى الحكمة المتعالية بسطاً متوسطاً واقتصرنا ههنا على هذا القدر اذ فيه كفاية للمستبصر .

#### الاشراق العاشر :

فى دفع الاشكال اللازم على طريقة الجمهور من صيرورة شىء واحد جوهرأ و كيفاً عند تصورنا الجوهر على منهج آخر يناسب طريقته من غير لزوم ما يلتزمه القائل بانقلاب الماهية الجوهر والكم وغيرهما كيفاً فى الذهن<sup>١</sup>، ولا ارتكاب ما يرتكبه معاصر الجليل<sup>٢</sup> من ان اطلاق كيف على المعلوم والصور النفسانية من باب المجاز والتشبيه بل مع التحفظ على قاعدة ككون العلم بكل مقولة من تلك المقولة و مع تسليم كوز العلوم كلها كيفيات فى الواقع .

بيان ذلك : انه كما يوجد فى الخارج شخص كزيد مثلاً و يوجد معه صفاته اعراضه وذاتياته وعرضياته، كالنامى والحساس والناطق وكالابيض والماشى والضاحك فهى موجودات بوجود زيد، اذ الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى ذاتياته بالذات و الى 'عرضياته بالعرض و مصحح الاول التقويم و مصحح الثانى العروض و كما ان كون الجوهر ذاتياً و جنساً لزيد لا يستلزم كونه ذاتياً للضاحك والكاتب ولا للناطق ايضاً لان الجنس غير مقوم للفصل ، فكذلك الحال فى الوجود الذهنى

١- والقائل هو السيد السند صدر الدين الشيرازى «سيد المدققين»

٢- و هو العلامة الدوانى فى تعليقاته على التجريد .



النفساني ، فان من جملة الحقايق الكلية الخارجية العلم و اذا وجد فرد منه في النفس و هي مادة عقلية ، كما ان الهيولى ' مادة حسيّة ، فانما يتعين ذلك الفرد من العلم و يتحصل بان يكون متحداً مع ماهيّة المعلوم ويكون ذلك الفرد من العلم جوهرًا او كمّا او كيفًا او اضافةً فعند ذلك يصدق عليه الكيف والجوهر معاً ، لا بان يكون كلاهما مقولة له اى جنساً عالياً بل بان يكون احدهما جنساً مقوماً له والاخر عرضاً عاماً ، لكن الاولى ' والاقترب الى التحقيق ان يكون الكيف جنساً بعيداً له ، والعلم جنساً قريباً والجوهر عرضاً عاماً له والانسان مثلاً فصلاً محصّلاً له و متحداً به بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومه اليه ذاتاً واحدة مطابقة لها و هذا ما قصدنا ايراده مناسباً لانظار الباحثين من المتأخرين والله الهادي الى ' طريق الحق واليقين .

### الشاهد الثالث

في الاشارة الى واجب الوجود وما يليق بجلاله ومرتبته و انّ آية وحدة تخصّه و آية نعوت تخصّه و فيه اشراقات

الاول : في اثبات الوجود الغني الواجبي . الموجود اما متعلق بغيره بوجه من الوجوه و اما غير متعلق بشيء اصلاً والمتعلق بغيره اما لكونه موجوداً بعد العدم واما لامكانه و اما لكونه ذا ماهيّة ، فالاول نحلّه الى عدم سابق و وجود و كون ذلك الوجود بعد العدم والعدم بما هو عدم نفى محض لا يصلح ان يتعلق بشيء و كون الوجود بعد العدم من اللوازم الضرورية لمثله ، و لو ازم الشيء لذاته غير مجعولة

فالمتعلق بالغير فيه هو اصل الوجود .

واما الامكان فهو امر " اعتبارى سلبى لكون مفهومه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية فلا يوجب تعلقاً بغيره كما لا يكون معلولاً لعلّة مباينة للماهية اصلاً لكونه من لوازم الماهيات الامكانية كما ان الحدوث من لوازم الوجودات الحادثة .

و اما الماهية ، فهي ليست سبباً للحاجة الى العلة ولا هي ايضاً مجعولة متعلقة بالجعل لما سيأتى من البراهين ولا موجودة بذاتها الا بالعرض و بتبعية الوجودات ، فبقى ان المتعلق بغيره هو وجود الشئ لا ماهيته ولا شئ آخر .

فالوجود المتعلق بالغير المتقوم به يستدعى ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً اذ غير الوجود لا يتصور ان يكون مقوماً للوجود فان كان ذلك المقوم قائماً بنفسه فهو المطلوب وان كان قائماً بغيره فننقل الكلام الى ذلك المقوم الآخر و هكذا الى ان يتسلسل او يدور او ينتهى الى وجود قائم بذاته غير متعلق بغيره .

ثمّ جميع تلك الوجودات المتسلسلة او الدائرة فى حكم وجود واحد فى تقوّمها بغيره و هو الواجب جلّ ذكره فهو اصل الوجودات و ما سواه فروعه و هو النور القيوم و ما سواه اشراقاته و الماهيات اطلاقاً ، «الله نور السماوات و الارض<sup>٢</sup>» ، فليثدعن انه قائم بذاته و الوجودات ذوات الماهيات شئونه و اعتباراته و وجوهه و حيثياته «الا له الخلق والا امر» .

١- سورة ٢٢ النور ، آية ٥٣ .

٢- : وانا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً و شهباً ، و انا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً . سورة ٧٣ الجن ، آية ٩، ٨ .



الاشراق الثانى :

فى وحدانيّة الواجب تعالى<sup>١</sup>

ان لنا باعلام الهى برهاناً عرشياً على هذا المطلب الشريف الذى هو الوجهة الكبرى لاهل السلوك محكماً فى سماء وثاقته التى «ملت حرساً شديداً لا يصل اليه لمس شياطين الاوهام و لا يمسه القاعدون منه مقاعد للسّمع الا المطهّرون» من الارجاس النفسانية المكتسبة من ظلمات الاجسام .

بيان ذلك : ان الواجب لما كان ينتهى<sup>١</sup> اليه سلسلة الحاجات والتعلقات فليس وجوده متوقفاً على شىء<sup>٢</sup> فيكون بسيط الحقيقة من جميع الوجوه وذاته<sup>٢</sup> واجب الوجود من جميع الجهات كما انه واجب الوجود بالذات فليس فيه جهة امكانية او امتناعية والا لزم التركيب المستدعى للامكان و ذلك مستحيل . فاذا تمهّدت هذه المقدمة التى مفادها : ان كل وجود و كل كمال لوجود يجب ان يكون حاصلًا لذاته تعالى<sup>١</sup> او فايضاً عنه مترشحاً من لدنه على غيره كما قال «ربّنا وسّعت كل شىء رحمةً و علماً»<sup>٣</sup> ، و هما عين ذاته فلو كان فى الوجود واجب غيره فيكون لا محالة منفصل الذات عنه لاستحالة ان يكون بين الواجبين علاقة ذاتية موجبة لتعلق احدهما بالآخر والا لزم معلوليّة اخدهما او كليهما و هو خرق الفرض ، فلكل منهما اذن مرتبة من الكمال الوجودى ليس للآخر ولا منبعا منه فايضاً من لدنه ، فيكون كل منهما عادماً لكمال وجودى و فاقداً لتحصّل ثانوى<sup>٤</sup> فذات كل منهما لا يكون محض حيثيّة

١- لما كان منتهى سلسلة الحاجات . د، ط - آ، ق .

٢- لذاته واجب الوجود - آ ، ق

٣- : سورة المؤمن ٤١- آية ٧ الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم و يؤمنون به و يستغفرون للذين آمنوا ربنا وسّعت كل شىء رحمة و علماً..... الخ - و اعلم ان فى نسخة : د، ط و آ، ق

ليست هذه الآية و كذلك : و هما عين ذاته . ٤- فاقداً لتحصيل ثانوى ، آ، ق

الفعليّة والوجوب ، بل قد يكون ذاته بحسب ذاته مصداقاً لحصول شىء وفقدان شىء آخر كلاهما من طبيعة الوجود بما هو وجود ولا يكون ذاته وجوداً خالصاً ولا واحداً حقيقياً ، والتركيب ينافى الوجوب الذاتى كما مرت الاشارة اليه .

فالواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط الفعليّة وكمال التحصيل جامعاً لجميع النشآت الوجودية فلا مكافئ له فى الوجود ولا ندّ ولا شبه ، بل ذاته من تمام الفضيله يجب ان يكون مستند جميع الكمالات و منبع كل الخيرات فيكون بهذا المعنى تاماً فوق التمام .

الاشراق الثالث :

فى صفاته تعالى<sup>١</sup> .

صفات الواجب جل اسمه ليست زائدة على ذاته كما يقوله الاشاعرة الصفاتيّون ولا منفية<sup>١</sup> عنه كما يقوله المعتزلة المعطلّون النافون لصفاته المثبتون لاثارها تعالى ذاته عن التشبيه والتعطيل جميعاً وعن الغلو<sup>٢</sup> فى حقه<sup>٣</sup> والتقصير . بل وجوده الذى هو ذاته هو بعينه مظهر جميع صفاته الكمالية من غير لزوم كثرة وانفعال و قبول وفعل ، والفرق بين ذاته وصفاته كالفرق بين الوجود والماهية فى ذوات الماهيات الا ان الواجب لا ماهية له لانه صرف الوجود<sup>٤</sup> و انيئته اولى انبجست منه الانبيات كلها ، فكما ان الوجود موجود<sup>٥</sup> فى نفسه من حيث نفسه والماهية ليست موجودة فى نفسها من حيث نفسها بل من حيث الوجود فكذلك صفات الحق و اسماؤه موجودات لافى انفسها من

١- ولا منفية عنه - آق .

٢- :و عن الزيف فى حقه والتقصير . دط .

٣- : لانه صرف انية اولى انبجست ... فى بعض النسخ و من جملتها نسخة : آق و نسخة دط

٤- فى بعض النسخ : وكما ان الوجود موجود...



حيث الحقيقة الاٌحدية<sup>١</sup> (لا فى انفسها من حيث انفسها بل من ..... خ،ل)

الاشراق الرابع :

فى قدرته تعالى<sup>١</sup> و علمه .

قدرته افاضة الاشياء عنه لمشيئته التى لا يزيد على ذاته و هى العناية الاٌزلية .  
وعلمه ، و هو نفس هذه العناية عبارة عن انكشاف ذاته بوجه يفيض منه الخيرات على ذاته بذاته .

الاشراق الخامس

فى علمه بغير ذاته .

مناط<sup>٢</sup> علمه الكمالى بالممكنات ليس كما ذهب اليه «المشائون» وتبعهم «الشيخان ابونصر و ابوعلى و بهمنيار» و غيرهم : من ارتسام صور الاشياء فى ذاته و تقرير رسوم المدركات واشباح الممكنات فى نفسه ولا كما ذهب اليه «الاشراقيون» و تبعهم «الشيخ السهروردي» صاحب حكمة الاشراق من كون مناط علمه بالاشياء الممكنة هى نفس حضور تلك الاشياء المبينة وجودها عن وجوده ولا ما ذهب اليه «المعتزلة» القائلون بثبوت المعدومات .

ولا ما ذهب اليه «افلاطن» القائل بقيام المثل والصور المجردة بذواتها ولا ما استقر عليه رأى «فرفور يوس» القائل باتحاد العاقل والمعقول . «و ان كان لكل من هذه المذاهب الاٌربعة وجهها صحيحا لعلمه التفصيلى الذى هو بعد الذات» ولا الذى استراحت اليه<sup>٣</sup> قلوب المتأخرين من العلم الاجمالى على النحو الذى حصلوه و قرّروه

١- فى بعض النسخ : لا فى انفسها من حيث انفسها بل من حيث الحقيقة الاحدية .

٢- فى بعض النسخ ليس لفظ : «المناط» و هكذا لفظ «الكمالى»

٣- فى نسخة د،ط : ولا الذى استراحت قلوب المتأخرين اليه .

فى كتبهم بل كما علّمنا الله سبحانه بطريق اختصاصى سوى هذه الطرق المذكورة ولا ارى فى التنصيص عليه مصلحة لغموضه و عسر ادراكه على الاكثر الافهام ، ولكنى اشير اليه اشارة يهتدى بها اليه من وفق له وخلق له و هو ان ذاته تعالى ' فى مرتبة ذاته مظهر جميع صفاته و اسمائه كلّها وهى ايضا «مجلالة» يرى بها و فيها صور جميع الممكنات من غير حلول ولا اتّحاد اذ الحلول يقتضى وجود شيئين لكل منهما وجود يغير وجود صاحبه والاتحاد يستدعى ثبوت امرين يشتركان فى وجود واحد ينسب ذلك الوجود الى ' كل منهما بالذات ، و هناك ليس كذلك كما اشرنا اليه بل ذاته بمنزلة مرءآت ترى فيها صور الموجودات كلّها و ليس وجود المرءآت وجود ما يترأى فيها اصلاً .

### اشارة "تمثيلية"

و اعلم ان امر المرءآت عجيب و قد خلقها الله عبرة للناظرين و ذلك: ان ما يظهر فيه ويترائى ' من الصور ' ليست هى بعينها الاشخاص الخارجية كما ذهب اليه الرياضيون القائلون بخروج الشعاع ، ولا هى صور منطبعة فيها كما اختاره الطبيعيون ، ولا هى من موجودات عالم المثال كما زعمه الاشراقيون . فان كلاً من هذه الوجودات الثلاثة مقدوح مردود بوجوه من القدح والردّ كما هو مشروح فى كتب الحكماء ، بل الصواب ما اهتدينا اليه بنور الاعلام الربانى الخاصى و هو : ان تلك الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض بتبعية وجود الاشخاص المقترنة بجسم مشفّ و سطح صقيل على شرايط مخصوصة فوجودها فى الخارج وجود الحكاية بما هى حكاية و هكذا يكون وجود الماهيات والطبايع الكلية عندنا فى الخارج ، فالكلى الطبيعى اى الماهية من حيث هى ، موجود بالعرض لانه حكاية الوجود ليس معدوماً مطلقاً كما عليه المتكلّمون ولا موجوداً



اصلياً<sup>١</sup> كما عليه الحكماء بل له وجود ظلّي كما سينكشف لك انشاء الله تعالى<sup>٢</sup> .

### تكملة

علمه بالجزئيات الماديّة على وزان فاعليته فان جهة اليجاد للاشياء والعالمية بها فيه تعالى واحدة كما برهن عليه ، فوجود الاشياء له عين علمه تعالى بها<sup>٢</sup> هذا في العلم الذي مع اليجاد و اما علمه المتقدم على اليجاد فقد اهتديت اليه فتذكره .

### اشارة "عرفانيّة"

ان من شرح الله صدره للاسلام و قذف في قلبه نور الايمان يرى ان الله تعالى علماً تابعاً للمعلوم من صور حقايق الاسماء الالهية و يرى ان له علماً متبوعاً مقدماً على ايجاد المعلوم من صور الموجودات العينية فهو مفتوح العينين فباحدي عينيه يرى كونه تعالى<sup>١</sup> مرء آتاً لصور الممكنات، و بالآخرى<sup>٢</sup> يرى كونها بحقايقها الوجودية مرآئى وجهه<sup>٣</sup> يشاهد فيها صور اسمائه تعالى<sup>٤</sup> .

### الاشراق السادس :

#### في الاشارة الى اسمائه الحسنى

قال الله جلّ اسمه : «قل كلّ يعمل على<sup>٤</sup> شاكلته<sup>٥</sup>» اي : لا يعمل الاّ ما يشاكله بمعنى ان الذي يظهر منه يدلّ على ما هو في نفسه عليه . والعالم عمل الله وصنّعه (صنعه خ، ل) فعمله على شاكلته ، فما في العالم شيء<sup>٥</sup> الاّ وله في الله اصله<sup>٥</sup> وكلّ ماله حد

١- في بعض النسخ ولا موجوداً اصيلاً . ٢- في اكثر النسخ : فوجود الاشياء لم عين علمه .

٣- كلمة وجهه ليست في النسخ المخطوطة . ٤- سورة ٦٥ - آية ٩٤

٥- فممن شئ<sup>٥</sup> الا وله في الله اصل - كذا وجد في بعض النسخ ومن جعلتها نسخة مخطوطة عندي ولكن في اكثر النسخ : وله في الله اصله

نوعى مما فى العالم فهو منحصر فى عشر مقولات اذ كان موجوداً على صورة موجدته .  
فجوهر العالم صورة و مثال لذات الموجد و اعراضه لصفاته . فمتاه لآزله و اينه  
لاستوائه على العرش و كمته لعدد اسمائه و كيفه لرضاه و غضبه ووضعه لقيامه بذاته و  
«يداه مبسوطتان<sup>١</sup>» وجِدته لكونه مالك الملك و اضافته لربوبيّته وان يفعل لا يجاده وان  
ينفعل لا جابته من سئله وعلى هذا القياس اجناس المقولات وانواعها و افرادها .  
فما من شىء ظهر فى العالم الا وله فى الحضرة الالهية صورة تشاكله و لولا هى  
ما ظهر لان وجود المعلول كما سيأتى ناش من وجود العلّة فكل ما فى الكون ظل لما  
فى العالم العقلى وكل صورة معقولة هى على مثال ما فى الحضرة الالهية .  
ولكن يجب ان يتصور و يعتقد ما هناك على وجه اعلى واشرف والا فذاته فى  
غاية الاءحديّة والجلالة لا يشابه شيئاً ولا يشابهه شىء" بوجه من الوجوه .  
فليس بجوهر والالكان له ماهية" ولكان مشتركاً مع غيره فى مقولة الجوهر فيمتاز  
بفصل فيتركّب ذاته و هو محال ولا يوصف ذاته بصفة زائدة كما علمت فتعالى [ من ]  
ان يكون له كيف او كم او وضع او اين او متى او جدة او فعل او انفعال .  
وفعله ليس الاّ اضافته القيومية المصحّحة لجميع الاضافات له مثل العالمية  
والقادريّة والمريديّة والكلام والرازقيّة والسمع والبصر وغيره فله اضافة واحدة  
فقط يصحّح جميع الاضافات الفعلية كما ان له ذاتاً واحدة يصحّح جميع الكمالات  
الوجودية .

### الاشراق السابع :

فى نفى الحدّ والبرهان عنه تعالى

قد مرّ انّ ذاته تعالى صرف الوجود الذى لا اتمّ منه والوجود اعرف الاشياء

١- قالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان... الخ . سورة ه المائدة



و ايسطها فلا معرف له ولا كاشف فلا جزء له خارجياً واذ لا ماهية (له د،ط) فلا جنس له ولا فصل فلا حد له لتركيب الحد منهما غالباً و لبساطته . وما لا حد له فلا برهان عليه اذ الحد والبرهان يتشاركان في الحد ود ، فذات الباري مما لا حد له ولا برهان عليه .

واما صفاته و اسماءه فلا استحالة في كون معانيها ذوات حدود و براهين لانه مفهومات كلية من حيث مفهوماتها واما مفهوم اسم «الله» ومعناه ، فوجود جميع الموجودات برهانه و حدود جميع الحقايق الامكانية واقعة في حده .

### تفريع "عرشي"

فالعالم صورة الحق واسمه والغيب معنى الاسم الباطن والشهادة معنى الاسم الظاهر وهذا ايضاً من الحكم التي «لا يمسسها الا المطهرون<sup>١</sup>» .

الاشراق الثامن :

في الفرق بين الالسم والصفة :

مفهوم المشتق عند الجمهور من علماء الكلام متحصل من الذات والصفة والنسبة وعند بعض المحققين<sup>٢</sup> هو عين الصفة لاتحاد العرض والعرضي عنده بالذات والفرق بكون الصفة عرضاً غير محمول اذا اخذ في العقل «بشرط لاشي» و عرضياً محمولاً اذا اخذ «لا بشرط» وهذا كالفرق بين الجزء الصوري والفصل و كذا بين الجزء المادي والجنس .

١- في كتاب مكنون ، لايمسه الا المطهرون ، سورة الواقعة ، ٥٦ ، آية ٧٧، ٧٨

٢- وهو العلامة الدواني ، «ره» صرح بذلك في حواشي التجريد نقلنا كلامه في تعليقاتنا على المشاعر و حواشينا على هذا الكتاب .

وعند بعض<sup>١</sup> «هو الذات مع النسبة الى المبدء على وجه يكون النسبة داخلة في المفهوم والمبدء خارجاً». . والحق ان مفهوم المشتق ما ثبت له مبدء الاشتقاق مطلقاً اعم من ثبوت الشئ لغيره او لما هو جزئه او لنفسه ، ففي الاول يكون ذلك - الثبوت المطلق مناط اتصاف امر مباين بذلك الشئ وفي الثاني يكون مناط اتصاف الكل بجزئه وفي الثالث يكون مناط اتصاف الشئ بنفسه .

فاذا تحقق ذلك فنقول : الفرق بين اسماء الله و صفاته في عرف العرفاء كالفرق بين المركب والبسيط فانهم صرحوا بان الذات مع اعتبار صفته من الصفات هو الاسم وقد يقال : الاسم للصفة اذ الذات مشترك بين الاسماء كلها والتكثر فيها بسبب تكثر الصفات و لذا اختلفوا في ان الاسم عين الذات ام غيره . ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك والاختلاف في كونه غير الذات فهذه الالفاظ هي اسماء الاسماء فلا تغفل .

#### الاشراق التاسع :

في بيان وثاقة هذا المسلك الذ سلكناه في الوصول الى الحق و صفاته و آثاره . اعلم ان الطرُق الى الله و صفاته و افعاله كثيرة منها : طريق الماهيات اذ كل ما له ماهية غير الوجود فالوجود لها من العوارض الاستفادة من الغير لاستحالة كون الوجود من اللوازم للماهية والا لكان وجودها متقدماً على وجودها ولكانت موجودة سواء فرضت موجودة او معدومة كما هو شأن اتصاف الماهيات بلوازمها .

فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته ، و جميع الجواهر والاعراض لكونها واقعة تحت المقولات فيحتاج الى فصول يكون ذاتها متقومة من الامرين

١- والمراد من هذا القائل هو المحقق الشريف في حواشي المطالع (اول كتاب شرح المطامع للعلامة الرازي مولانا قطب الدين) .



فهى اذاً وجودها غير ماهيتها .

فاذا كان واجب الوجود محض الوجود فلا واجب غيره والا لكان احدهما وجوداً و زائداً فيصير معلولاً<sup>١</sup> هذا خلف .

و منها : طريق الجسم و تركيبه من الهولى<sup>١</sup> والصورة و كون كل منهما لتلازمهما و معيتهما فى الوجود ، مفتقراً الى<sup>١</sup> صاحبتهما فلهما موجد غيرهما لا يكون جسماً ولا جسمانيّاً ، وايضاً الاجسام متناهية و لها موجد غير جسم فشهدت بوجود مبدع .

و منها : طريق الحركة من جهة حدوثها و تجددتها و افتقارها الى فاعل حافظ للزمان و محدّد للمكان و مفيد لجسم تقبل حركات غير متناهية عن قوّة غير متناهية لتنظم<sup>٢</sup> به وجود كل حادث ، ولا بدّ ايضاً ان يكون غاية هذه الحركات والاشواق امراً عقليّاً لا يقع تحت تغيير و نقصان ، فالحركات دلّت على وجود فاعل و غاية يكون مقدساً عن الحدوث والافول والعدم والنقصان والامكان «جلت كبريائه» .

و منها : طريق معرفة النفس و كونها جوهرّاً ملكوتيّّاً خارجاً من حد القوّة والاستعداد الى حد الكمال العقلى فلا بدّ لها من مكمّل عقلى مخرج لها من القوّة الى الفعل ومن النقص الى الكمال فلا بدّ و ان لا يكون عقلاً<sup>٣</sup> بالقوّة والا لكان معطى الكمال قاصراً عنه ، و ايضاً لاحتاج الى<sup>١</sup> مخرج آخر فاما ان يتسلسل او يدور و هما مستحيلان او ينتهى الى<sup>١</sup> عقل و عاقل بالفعل و هو اما البارى او ملك مقرب من مبدعاته فالتنفس صراط الله الذى يفضى لسالكه اليه تعالى<sup>١</sup> و باب الله الاعظم .

و منها : طريق النظر الى<sup>١</sup> مجموع العالم وانه شخص واحد له وحدة شخصيّة لا ارتباط اجزائه بعضها ببعض و له حاجة الى<sup>١</sup> مؤثر غيره ، لامكانه و حدوثه و افتقاره وذلك -

١- فى النسخة د، ط : فيصير معلول المميز : والظاهر انه غير صحيح .

٣- : ولا بد ان لا يكون ... آ، ق

٢- لينتظم به... د، ط ، آ ، ق

المؤثر هو الواجب .

ولما استحال وجود عالمين فلا واجب غير واحد والا لكان له عالم آخر والبرهان قائم على 'عدم تعدد العالم كما بيّنناه في موضعه ، الى غير ذلك من الطرق التي يطول - الكلام بذكرها .

والذي اخترناه اولاً من النظر في اصل الوجود وما يلزمه هو اوثقها و اشرفها و اسرعها في الوصول واغناها عن ملاحظة الاغيار وهو طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق على كل شىء لا بغيره عليه وان كان غيره موصلاً ايضاً كما في قوله تعالى : «سنريهم آياتنا في الآفاق و في انفسهم حتى يتبين<sup>١</sup> لهم انّ الحق» اشارة الى طريقة طائفة من المتفكرين في خلق السماوات والارض و ملكوتهما ، و قوله : «اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد<sup>٢</sup>» اشارة الى طريقة قوم لا ينظرون الى غير وجهه الكريم و يستشهدون به عليه<sup>٣</sup> و على كل شىء فيشاهدون جميع الموجودات في الحضرة الالهية و يعرفونها في اسمائه و صفاته ، فما من شىء الا وله اصل في عالم الاسماء الالهية .

وبعد هذا الطريق في الاحكام والشرف طريق معرفة النفس لكونها أم الفضائل و مادة الحقايق ففي هذه الطريقة يكون المسافر عين الطريق ، فيمتاز عن ساير الطرق - المذكورة بهذا الوجه واما طريقة الصديقين فيفضل عليها و على غيرها بأن السالك والمسلوك والسلوك منه والسلوك اليه كله واحد و هو البرهان على ذاته «شهد الله<sup>٤</sup> انّه لا اله الا هو» .

١- سورة ٤١، آية ٥٣

٢- سورة ٤١ - ، آية ٥٦

٣- في بعض النسخ : ويستشهدون به على كل شىء د، ط - آ، ق - ه ي و نسخة م، د

٤- سورة ٣١، آية ١٨



## تنبيه

ان ما ذكره بعض متأخري الفضلاء من نواحي فارس<sup>١</sup> فيما ادّعاه من البرهان على وجوده تعالى من غير الاستعانة بإبطال التسلسل دون الدور فيه مغالطة و هو قوله : «لو انحصرت الموجودات في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما ، متوقف على هذا التقدير على ايجاد ما ، و تحقق ايجاد ما ، يتوقف ايضاً على تحقق موجود ما ، لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد» وكذا قوله : «ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشئ على نفسه . انتهى» .

وجه المغالطة ما اشرنا اليه سابقاً : ان استحالة تقدم الشئ على نفسه واستحالة التناقض انما يظهر في موضوع<sup>٢</sup> الوحدة العددية لا في الوحدة النوعية واشباهه .

## الاشراق العاشر :

في الله جلّ اسمه كل الوجود

قول " اجمالي : كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته كل الاشياء والا لكان ذاته متحصل القوام من هويّة امر ولا هويّة امر ولو في العقل .  
قول تفصيلي : اذا قلنا الانسان يسلب عنه الفرس او الفرسية ، فليس هو من حيث هو انسان لا فرس والا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب سلباً بحثاً بل سلب نحو من الوجود . فكل مصداق لا يجاب سلب المحمول عنه ، لا يكون الا مركباً فانّ لك ان تحضر في الذهن صورته<sup>٣</sup> و صورة ذلك المحمول مواطاةً او اشتقاقاً ، فتقاييس بينهما و تسلب

١- والقائل هو المحقق الخفري في حواشي التجريد والمصنف ذكر هذا القول في اكثر كتبه و زيفه في الاسفار بما لا مزيد عليه واورد عليه ايضاً الحكيم-المحقق صاحب الشوارق في تعاليقه على حواشي الخفري  
٢- في موضع الوحدة العددية . د،ط

- في بعض النسخ : بأن يحضر الذهن هو وذلك المحمول مواطاة او اشتقاقاً .....

احدهما عن الآخر فما به الشئ هو هو غير ما به يصدق عليه اتّاه ليس بكاتب، فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب، و الاّ لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحثاً بل لا بدّ و ان يكون موضوع هذه القضية مركباً من صورة زيد و امر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوّة او استعداد فان الفعل المطلق لا يكون هو بعينه من حيث هو بالفعل عدم شئ آخر الا ان يكون فيه تركيب من فعل و قوّة ولو فى العقل بمحض<sup>١</sup> تحليله الى ماهيّة و وجود و امكان و وجوب، و واجب الوجود لمّا كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شايبة كثرة اصلاً فلا يسلب عنه شئ من الاشياء فهو تمام كل شئ و كماله فالمسلوب عنه ليس الا قصورات الاشياء لآتته تمامها و تمام الشئ احق به و اوكد له من نفسه و اليه الاشارة فى قوله: «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى<sup>٢</sup>» و قوله: «وما من نجوى ثلاثة<sup>٣</sup> الا هو رابعهم ولا خمسة<sup>٤</sup> الا هو سادسهم» فهو رابع الثلاثة و خامس الاربعة و سادس الخمسة لانه بوحدانيّته كل الاشياء و ليس هو شيئاً من الاشياء لأنّ وحدته ليست عدديّة من جنس وحدات الموجودات حتى يحصل من تكررها الاعداد بل وحده حقيقة لا مكافى لها فى الوجود و لهذا «كفر الذين قالوا: ان الله ثالث<sup>٥</sup> ثلاثة» ولو قالوا ثالث اثنين لم يكونوا كفّاراً.

ومن الشواهد البيّنة على هذه الدعوى قوله تعالى: «هو معكم<sup>٦</sup> اينما كنتم» فان هذه المعية ليست ممازجة ولا مداخلية ولا حلولة ولا اتحاداً ولا معيّة فى المرتبة ولا فى درجة الوجود ولا فى الزمان ولا فى الوضع تعالى عن كل ذلك علوّاً كبيراً «فهو الاول والاخر والظاهر والباطن و هو بكل شئ عليم<sup>٧</sup>».

١- بحسب تجليله - د، ط - آ، ق

٢- سورة ٨، آية ١٧

٣- سورة ٥٩، آية ٨

٤- سورة ٥، آية ٧٨

٦- سورة ٥٧، آية ٣

٥- سورة ٥٧، آية ٤



## الاشراق الحادى عشر :

فى ان الوجود<sup>١</sup> هو الواجب الواحد الحق وكل ما سواه باطل دون وجهه الكريم  
العلية والمعلولية عندنا لا يكونان الا بنفس الوجود لماستعلم : ان الماهيات  
لا تأصل لها فى الكون حسبما وقعت اليه الاشارة .

والجاعل التام بنفس وجوده جاعل ، والمجعل انما هو وجود الشئ لا صفة من  
صفاته والا لكان فى ذاته مستغنيا عن الجاعل ، فالمجعل ابداع هوية الشئ و ذاته التى  
هى نحو وجوده الخاص كماستطلع على براهينه .

فاذا تمهّد هذا فنقول : كل ما هو معلول لفاعل فهو فى ذاته متعلّق ومرتبّط  
به فيجب ان يكون ذاته بما هى ذاته عين معنى التعلّق والارتباط به والا فلو كانت له  
حقيقة غير التعلّق والارتباط بالغير ويكون التعلّق بجاعلها صفة زائدة عليها ، وكل صفة  
زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات لان ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له ،  
فلا يكون ما فرضناه مجعولا ، مجعولا بل [غيره] فيكون ذلك الغير مرتبطا له<sup>١</sup> ويكون هذا  
المفروض مستقلا الحقيقة مستغنى الهوية عن السبب الفاعلى وهو خرق الفرض . فاذا  
ثبت ان كل علّة بما هى علّة ، علّة بذاتها و كل معلول بما هو معلول معلول بذاته  
و ثبت ايضا ان ذات العلّة الجاعلة هى عين وجودها و ذات المعلول هى عين وجوده  
اذ الماهيات امور اعتبارية تنتزع من انحاء الوجودات بحسب العقل فينكشف ان المسمى  
بالمعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته المفيضة اياه ولا يكون للعقل  
ان يشير الى شئ منفصل الهوية عن هويته موجد حتى يكون هناك هويتان مستقلتان  
فى الاشارة العقلية ، احديهما مفيضة والاخرى مفاضه<sup>٢</sup> اى موصوفة بهذه الصفة

١- مرتبطا اليه ، د، ط ، آ، ق

٢- والاخرى مستفاضة - د، ط

والاّ لم يكن ذاته بذاته مفاضة فانفسخ ما اصلناه من كون المفيض مفيضاً بذاته، والسفاض عليه مفاضاً عليه بذاته هذا «خلف» فاذن المعلول بالجعل البسيط الوجودى لا حقيقة له متأصلة سوى كونه مضافاً الى اعلته بنفسه ولا معنى له منفرداً عن العلة غير كونه متعلقاً بها اولاً حقاً وتابعاً لها وما يجرى مجريها، كما ان العلة كونها متبوعة ومفيضة هو عين ذاتها. فاذا ثبت تناهى سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات الى حقيقة واحدة ظهر انّ لجميع الوجودات (اصل واحد خ، ل) اصلاً واحداً ذاته بذاته فيّاض للموجودات و بحقيقته محقّق للحقايق و بسطوع نوره منوّر للسموات والارض فهو الحقيقة والباقي شئونه و هو الذات و غيره اسمائه و نعوته و هو الاصل و ماسواه اطواره و فروعه «كل شىء هالك<sup>١</sup> الا وجهه، لمن الملك اليوم لله الواحد<sup>٢</sup> القهار» وفي الاسماء الالهية «يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو» .

### ازالة وهم

ايّاك وان تزّل قدمك من سماع هذه العبارات وتفهم ان نسبة الممكنات الى القيّوم جلّ اسمه يكون بالحلول والاتحاد او نحوهما، هيئات ان هذه تقتضى الاثنية في الوجود و هي هنا اضمحلت الكثرات وارتفعت اغاليط الاوهام والاّ كن حصص الحق و سطع نوره النافذ فى هياكل الماهيات وقذف<sup>١</sup> بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وللثويين الويل بما يصفون اذ قد بزغ الامر و طلعت شمس الحقيقة وانكشف ان كل يقع عليه اسم الوجود فليس الاّ شأن من شئون الواحد القيّوم ولئمة من لئمة نور الانوار فما عقلناه اولاً بحسب الوضع والاصطلاح ومن جهة النظر الجليل ان فى الوجود

٢ - سورة ٤٠ - آية ١٦

١ - سورة ٢٨، آية ٨٨

٣ - تقذف بالحق .... الخ - د، ط



علّةٌ و معلولاً أدّى بنا اخيراً من جهة السلوك العلمى الى انّ المسمى بالعلّة هو الاصل والمعلول شأن من شئونه ، و رجعت العليّة والتأثير الى تطوّر العلّة فى ذاتها وتفننها بفنونها ، لا انفصال شىء منفصل الهويّة عنها « فاستقم فى هذا المقام الذى زلّت فيه - الاقدام واصرف نقد عُمرِكَ و جوهر روحك فى تحصيله لعلّك تجد لمعة من مبتغاك ان كنت اهلاً لذلك » .

### اعلام تنبيهى

ليس فيما ذكره بعض اجلّة العلماء<sup>١</sup> و سمّاه ذوق المتألّهمين من كون موجوديّة الماهيات بالانتساب الى الوجود الحق معنى التوحيد الخاصى اصلاً ولا فيه شىء من ادواق الالهيين .

وذلك لائن مبناه على انّ الصادر عن الجاعل هى الماهيّة دون الوجود وان الماهية موجودة دون وجودها الذى زعم انه اعتبار عقلى من المعقولات الثانية و قد علمت فسادهُ ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه لكان كل من زعم انّ الوجود الخاص للسكن امر انتزاعى غير حقيقى و انّ الواقع فى الخارج هو الماهية موحّداً توحيد العرفاء الالهيين فله ان يدعى مادعاة هذا الجليل ولا فرق الا بتسمية هذا الامر الاعتبارى بالانتساب الى الجاعل حتى يكون وجود زيد بمعنى «اله» زيد والامر فيه سهل على ان فى هذا الاطلاق نظر .

### شبهة و حل

او لعلّك تقول : يلزم على ما قرّرت ان يكون حقيقة الواجب داخلية فى جنس -

١- وهو العلامة الدوانى فى شرحه على الهياكل و حواشيه على التجريد

المضاف و كذا حقيقة كل علته لما قررت ان ما هي العلة بالذات هي بحقيقتها علة .  
فاعلم ان المضاف و غيره من امتهات الاجناس هي من اقسام الماهيات وهي زائدة  
على الوجودات والواجب تعالى<sup>١</sup> ليس ذاماهية يمكن حصولها في الذهن وتعقلها<sup>٢</sup> فضلاً  
عن تعقل معنى آخر معها وانما هو محض الوجود العيني وصرف الانية النورية فالحاكم  
بوحده و قيوميته ليس هو العقل او الوهم بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من  
عنده و قسط من النور الساطع من قبلكه ، يحكم ان بان مبدء سلسلة الوجودات واحد  
حقيقي فياض بذاته .

و اذا علمت ان كون هوية عينية بحيث يلزمها بنفسها الشخصية اضافة الى شئ<sup>٣</sup>  
لا يوجب كونها واقعة تحت ماهية المضاف ، انفسخ الاشكالات الواردة في نظائر هذا .  
المقام ككون الباري بذاته عالماً قادراً مريداً سمياً بصيراً و كون الهولي<sup>٤</sup> بذاتها مستعدة  
والصورة مقومة لها والعرض بذاته متعلقاً بالموضوع و كون النفس بذاتها متصرفة<sup>٥</sup>  
في البدن والطبيعة بذاتها مبدء للحركة والسكون ، من ان شئاً منها غير واقعة تحت  
جنس المضاف الحقيقي و ان عرض لها عند تعقل ماهياتها مفهوم المضاف فصارت<sup>٦</sup> من  
المضاف المشهورى .

#### الاشراق الثانى عشر :

فى نواتر حكيمية بعضها عرشية<sup>٧</sup> و بعضها مشرقية :

اولها ان علمه تعالى<sup>٨</sup> بوجود الاشياء هو عين وجودها ببرهان عرشى وهو ان اللواز

١- ان تعقلها - آق

٢- مدبرة ، متصرفة فى البدن ... آق

٣- مع ان شئاً منها ، دط ، آق

٤- وصارت من المضاف المشهورى .... دط

٥- وقد حققنا فى حواشينا على هذا الكتاب وجوه الفرق بين الحكمة المشرقية والحكمة العرشية وفى  
النسخة المطبوعة سقط لفظ اولها .



ثلاثة اقسام ، لوازم الماهية و لوازم الوجود الذهني و لوازم الوجود العيني ، فالاولى اعتبارية ، لانهما تابعة للماهية من حيث «هي هي» .

والثانية : ذهنية محضة لانها تابعة للماهية الذهنية فيكون من المعقولات - الثانية كالكلية والجزئية والجنسية والفصلية والذاتية والعرضية و نظايرها .

والثالثة : امور عينية كالحرارة للنار والبرودة للماء لانها تابعة للوجود العيني فاذا تقرر هذا فنقول : علمه بالاشياء اذا كان بصورا<sup>١</sup> منفصلة [منفصلة] يجب ان يكون من لوازم ذاته كما اعترف به القائلون بالصورة الزائدة و الا<sup>٢</sup> لكان لغيره في ذاته تأثير فلا يكون ذاته واجب الوجود من كل جهة و قد مضى ما يبطل هذا .

فنقول : هذه اللوازم لا يمكن ان يكون لوازم ذهنية له تعالى لاستحالة تصويره تعالى في عقل او في ذهن لما مر<sup>٣</sup> و ليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته ، فلا يكون تلك الصور الا<sup>٤</sup> لوازم وجوده تعالى لزوماً عينيّاً ، فيكون موجودات عينية ، كل منها متحققاً بنحو وجوده الاصيل فلا يكون صوراً كليةً بل شخصية خارجية . وهذا ما اردناه في تحقيق علمه تعالى بالاشياء الذي يكون مع الابداد . واما علمه الذي سبق للايجاد فقد مرّ بيانه العرشي .

و ثانيها : ان العلامة الطوسي اعترض<sup>٥</sup> على الشيخ و غيره من الحكماء القائلين بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى : بان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول : بكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً و قول : بكون الاول موصوفاً بصفات غير اضافية

١- بصور منفصلة والظاهر ان المنفصلة خطأ من النسخ

٢- اعترض العلامة الطوسي «تبعاً لصاحب الاشراق» في شرحه على الاشارات على الشيخ و اتباعه القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى مع انه اشترط على نفسه ان لا يتعرض لذكر ما يجده مخالفاً لما اعتمد الشيخ «قد هما» عليه فال في شرحه «شرح الاشارات والتنبيهات ط ١٢٧٩ هـ ق الجزء الثالث ص ٣٠٤» : ولا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول.... الخ .

ولا سلبية وقول: بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثّرة وقول بأنّ معلوله الاول غير مباين لذاته و بانه لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه .

فهذه خمسة ايرادات اوردها عليهم ، و قد اجبنا عن الاول بانه من باب الاشتباه بين الانفعال التجددى المصحوب لقوة القبول و امكانه وبين الاتّصاف بالتّوازن فى اتصاف البسيط بلوازماهما حيثيّة واحدة و فى البسيط عنه و فيه شىء واحد .

وعن الثانى : بان الاول ليس متصفاً بها ولا مستكماً بها ولا منفعلاً عنها بل هى من التوابع لآنها متأخرة عن الذات و عن كمال الذات .

و عن الثالث : بان هذه الكثرة انما جاءت بعد الذات و هى على ترتيب على و معلولى والترتيب ينشأ من الوحدة و يؤدّى الى الوحدة ، فلا ينشلم بها الوحدة كنشوء الاعداد مع لا تناهيها من الواحد .

وعن الرابع ، والخامس : باتّه عين محلّ الخلاف .

و ثالثها : انه اعترض بعض الفضلاء على هذا المذهب بان : « تلك الصّوَر [ان هذه الصور] امّا جواهر او اعراض .

فعلى الاول: لزم ان يكون موجودات عينية لا بدّلها من صور آخر للعلم بها فيعود الكلام فيها و ان كان . الثانى : ازم ان يكون الواجب تعالى قابلاً [محلاً و فاعلاً] والقول بكون الواجب فاعلاً لها لا محلاً [لها] لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر» ونحن قد فكنا عقده و بيّنا وجوه المغالطة فى كلامه فى المبدء والمعاد و بيّنت عدم اطلاعه على كيفيّة هذا المذهب فى علم الله و غير ذلك من ايرادات المتأخرين عليه

١- والمعترض هو العلامة الخفرى فى حواشيه على التجريد واعترض عليه المحقق اللاهيجى فى حواشيه على هذا الموضع و جميع ايراداته مأخوذ من المصنف العلامة . نقل المصنف كلامه فى المبدء والمعاد والاسفار الاربعة «المجلد الثالث فى الالهيات ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٤٦» و اشكل عليه و اجاب عن ايراداته .



وان كان هذا المذهب غير صحيح عندنا لما بينا ولوجوه آخر اثبتناها في المطولات<sup>١</sup> و رابعها : ان النفس في اول الفطرة تستعمل الحواس و هو فعل ارادى منها وليس مسبوقة بتصور سابق او تصديق بفائدة لسذاجتها حينئذ عن كل شىء زائد فليس شعورها بهذا الفعل الا عين الفعل المنبعث عن الشوق الذاتى لا آثارها، فهذا علم حضورى منها بفعله الذى هو عين علمها به ، فاجعل هذا اصلا لاثبات العلم الشهودى الاشرافى لسافوقها بافاعيلها .

و خامسها : ان الفاعل اما بالطبع و اما بالقسر و اما بالتسخير و اما بالجبر و اما بالقصد و اما بالرضا و اما بالعناية و اما بالتجلى .

و فاعليّة الاول سبحانه بالطبع عند الدهريّة وبالاداعى عند بعض المتكلمين و بالقصد عند اكثر المتكلمين<sup>٢</sup> وبالرضا عند الاشرافين و بالعناية عند المشائين و بالتجلى عند اهل الله «ولكل وجهه هو مولّيها<sup>٣</sup>» .

و سادسها : ان المشهور ان مذهب الفيلسوف الاول ان علمه تعالى<sup>٤</sup> بارتسام صور المعلومات و هو خلاف ما وقع منه التصريح به فى اثولوجيا قال فى الميمر<sup>٥</sup> العاشر منه: «فاما البارى فانه اذا اراد فعل شىء [ما] فانه لا يمثل اولاً فى نفسه<sup>٥</sup> ولا يحتذى صنعة

١- انه «قده» قد تصدى لبيان وجوه المفسدة التى يرد على الشيخ و ساير اتباع المشاء فى الاسفار الطبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق ص ٤٧ و ٤٨» والمبدء والمعاد ط ١٣١٤ هـ ق ٧٤- و شرحه على الهداية الانبيية ط ١٣١٣ هـ ق ض ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣

٢- فى النسخة د، ط و آ، ق : وبالقصد عند المتكلمين. فقط من دون تفصيل

٣- سورة ٢ آية ١٤٣ ٤- كتاب الانولوجيا المطبوع فى حواشى القبسات

للسيد الداماد ، الطبعة الحجرية ط ١٣١٤ هـ ق ، واخر القبسات ض ٣٢٢، ٣٢٣

٥- ليس لفظ اولاً فى عبارة اثولوجيا . قد ثبت فى عصرنا هذا ان كتاب اثولوجيا كان من تصنيفات الشيخ اليونانى «قده» المعروف بافلوطين او فلوطين ، كان هذا الرجل من افضل الاوائل و اعلمهم قد تأثر عنه حكماء الاشراف و اهل التوحيد من الامة المرحومة .

خارجة منه ، لانه لم يكن شىء قبل ان يبدع الاشياء ولا يتمثل في ذاته لان ذاته مثال كل شىء فالمثال لا يتمثل .

و قال ايضا : « ليس لقائل ان يقول : ان البارى روى في الاشياء اولاً ثم ابدعها و ذلك انه هو الذى ابدع الرويَّة فكيف يستعين بها فى ابداع الشىء و هى لم تكن بعد و هذا محال .

ونقول : انه هو الرويَّة والروية لا يتروى ايضاً و الاَّ يجب ان يكون تلك الروية تروى و هكذا الى غير النِّهاية .

و سابعها : ان قولهم : العلم التام بالموجب التام يوجب العلم التام بمعلوله ، ليس مرادهم عنه العلم بذات العلة من حيث هى اذ ربَّما لم يكن لها مع المعلوم علاقة ولا يوجبه ولا العلم بمفهوم العليَّة الاَّ ضافيه لاَّنها مع المعلوليه من غير تقدم لاحدهما ولا العلم بها من جميع الوجوه اذ المعلوم من جملة وجوهها فيكون العلم به قبل هذا العلم لا بعده .

بل المراد به العلم بالعلَّة من الجهة التى هى بها علَّة ، ولا شبهة فى انه اذا استكملت عليَّة العلَّة لزم منها وجود المعلوم و ليست تلك الجهة فى الجاعل الاَّ نحو وجود كمالى له والعلم بالوجود الخاص للشىء لا يتصور الا بشهوده العينى لا بمثال منه فكذا العلم بمعلوله .

ثمَّ اذا حصل من العلَّة مثال مُطابق لها فى العقل يحصل من المعلوم مثاله كذلك و هو علم ضعيف لا يليق بالسبب الاول جلَّ ذكره .

وثامنها : ان تفسير قدرته تعالى 'على' معنى صحَّة الفعل والترك لا يوافق المشهور من قواعد الحكماء لا كما زعمه بعضهم لاستيجابه عندهم جهة الامكانية فى ذاته تعالى



وتاسعها : انا قد اثبتنا قدرته تعالى بهذا المعنى على وجه لا يوجب تكثراً في ذاته ولا تغييراً في صفاته و هو من العلم الذي « لا يمسه الا المطهرون<sup>١</sup> » ومن هذا - القبيل تحقيق مسئلة البداء التي هي مذهب سادة ائمتنا عليهم السلام ولا يقول بها الا الخواص<sup>٢</sup> .

وعاشرها : ان الاعتقاد في الكلام ليس كما قال (قالتة خ،ل) الا شاعرة من اتته المعاني القائمة بذاته تعالى وسموها الكلام النفسي والا لكان علماً لا كلاماً ولا مجرد خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني والا لكان كل كلام ، كلام الله تعالى ولا يكفي التقييد بكونه على قصد الاعلام للغير من قبل الله او على قصد الا لقاء من عنده اذ الكل من عنده و لو اريد بلا واسطة فهو غير ممكن والا لم يكن اصواتاً و حروفاً ، بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات و انزال «آيات مُحكمات و اُخر مُتشابهات<sup>٣</sup>» في كسوة الالفاظ والعبارات والكلام قرآن و فرقان باعتبارين وهما جميعاً غير الكتاب لانه من عالم الخلق «وما كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخِطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذْآ لَا رِتَابَ الْمُبِطِلُونَ» وهما من عالم الامر «بل هو آيات بيّنات في صدور الذين اوتوا العلم<sup>٤</sup>» والكتاب يدركه كل احد والكلام لا يمسّه الا المطهرون من ادناس عالم البشرية .

والقرآن كان خلق النبي دون الكتاب والفرق بينهما كالفرق بين عيسى و آدم «انَّ مَثَل عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ<sup>٥</sup>» فأدم كتاب الله المكتوبة بيدي قدرته و عيسى قوله الحاصل بامر ه .

٢- سورة ٣- آية ٥

١- سورة ٥٦ آية ٧٩

٢- سورة الفنكبوت ٢٩ ، آية ٤٧

٣- : «وما يحجد بآياتنا الا الظالمون . سورة ٢٩ آية ٤٨

٤- في بعض النسخ : بين يدي قدرته..

٥- آل عمران سورة ٣، آية ٥٢

فاول نشآت الاله نسان البشرى من التراب «مامنعك ان تسجد لما خلقت<sup>١</sup>» و  
آخر نشآت الاله نسان الروحى من امر الله «اتما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن -  
فيكون<sup>٢</sup>» .

وحادى عشرها : ان الاعتقاد فى افاعيل العباد مفاد قوله تعالى ' «وما رميت اذ  
رمىته<sup>٣</sup> ولكن الله رمى» وقوله : «وما تشاؤون الا ان يشاء الله» فاحمد ضرام او هامك  
ايها الجبرى فالفعل ثابت لك بمباشرتك اياه و قيامه بك و سكتن جاشك ايها القدرى  
فان الفعل مسلوب منك من حيث انت ، انت لان وجودك اذا قطع النظر عن ارتباطه  
بوجود الحق فهو باطل فكذا فعلك اذ كل فعل متقوم بوجود فاعله وانظرا جميعا بعين  
الاعتبار فى افعال الحواس كيف انسحت وانطوت فى فعل النفس و تصورهما فى تصور  
النفس واتلوا جميعا قوله تعالى : «قاتلوهم يعدبهم الله بايديكم<sup>٤</sup>» وتصالحا بقول  
الامام الحق «لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين<sup>٥</sup>» .

و ثانى عشرها : ان مقتضى التوحيد الخاصى حمل متشابهات الكلام على ظاهر  
معناه و حمل الفاظ التشبيه على مفهومه الاول من غير لزوم تجسّم و تكثر على البارى  
تعالى اسمه كما ذهبت اليه الجنايلة والمجسّمة فهذا من غوامض الالهية التى لا يسها  
الا المطهرون . فان الناس فى متشابهات القرآن بين الحيارى و عميان ، فمنهم من اوّل  
الجميع بتأويلات عقلية حتى الامور الاخرية من الجنة والنار والحساب والميزان .  
ومنهم من حمل الجميع على التجسّم من دون المحافظة على تنزيهه تعالى .

١- ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي . سورة ٢٩ ، آية ٧٥

٢- سورة ٦ آية ٧٢ ٣- سورة الانفال ٨ آية ١٧

٤- سورة المائدة ٩ آية ١٤

٥- : هذه الرواية مستفيضة فى كتب اصحابنا الامامية واشياخنا لاثنا عشرية وقد نقلها اصحاب الحقيقة عن مولانا  
امير المؤمنين و قد نقلت عن الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام



و منهم من اول البعض و قرّر البعض كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض فكل ماورد  
 فى المبدء فاولوها و كل ماورد فى باب السعاد فقرّروها و ابقوها على ظواهرها لانّهم  
 لم يدخلوا البيوت من ابوابها ولم يأخذوا علم الكتاب من الله و رسوله بل اخذوه من -  
 الالفاظ و نقل محسوس عن محسوس «واخذميّت عن ميّت<sup>١</sup>» كابدان يتّكى بعضها على بعض  
 واجساد يتّصل بعضها ببعض فلم يصلوا قط الى العلم بالله وآياته و كتبه و رُسله  
 واليوم الآخر .

### الشاهد الرابع

فى ساير الأمور العامّة من تتمّة تقاسيم الوجود ، وفيه اشراقات

#### الاشراق الاول :

فى المتقدم والمتأخر ، فمن المتقدم ما هو بالزمان كتقدم ابراهيم «عليه السلام  
 على محمد «صلى الله عليه وآله» وما بالشرف كما للعالم على الجاهل وما بالطبع و هو  
 تقدم العلّة الناقصة على المعلول اى تقدم ما يمتنع<sup>٢</sup> وجود المعلول بدونه وما يجب  
 بوجوده وحده كتقدم الواحد على الاثنين وما بالرتبة سواء كان بحسب الوضع كتقدم  
 الامام على المأموم اذا اعتبر المحراب وبالعكس ، اذا اعتبر الباب او بحسب الطبع كمراتب<sup>٣</sup>  
 العموم اذا ابتدئت من الجوهر ، هابطاً الى الانسان ، واذا عكست الامر رجع المتقدّم  
 متأخراً وما بالعلية كتقدم العلّة الكاملة على معلولها و ملاك التقدم فى الزمان ، الزمان

١- نقل عن بايزيد البسطامى : «انتم اخذتم علومكم عن ميت بعد ميت ، انا اخذنا علومنا عن الحى الذى  
 لا يموت» .

٢- فى النسخ المخطوطة : اى تقدم ما يمتنع بعدمه وجود المعلول ولا يجب بوجوده وجوده .

٣- كترتب العموم ... د،ط - آ،ق

بحسب هويات اجزائه وفي الشر في، الفضيلة وفي الرتبة القرب الى المبدء المحدود وفي الطبيعي اصل الوجود وفي العلوي الوجود .

### بحث و تحصيل

قد اورد الاشكال في عروض التقدم والتأخر في اجزاء الزمان من جهة انه لو كان مناطهما الزمان لكان للزمان زمان و هكذا الى لانهاية .

فاجيب عنه بان غير الزمان يحتاج الى الزمان في عروضهما و اما اجزاء الزمان وهي بنفس ذاتها متقدمة و متأخرة لا لشيء آخر .

وقد استشكل هذا بان اجزاء الزمان لا اتصاله بتشابه الحقيقة فكيف يكون بعضها لذاته متقدما و بعضها لذاته متأخرا .

فاجيب بان حقيقة الزمان اتصال امر متجدد متقضى لذاته و كل ماهية حقيقة اتصال التجدد والتقضى ، يكون اجزأؤه متقدمة و متأخرة لذواتها ، باختلاف الاجزاء بالتقدم والتأخر ، من ضروريات هذه الحقيقة .

### بحث و تحصيل

قل : ان المتضايقين يجب ان يكونا معينين والتقدم والتأخر من باب المضاف . واجيب عنه في كتب الحكماء بان اضافتي التقدم والتأخر انما يعرضان في العقل لجزئين من الزمان بانهما اذا احضرا في الذهن و لاحظتهما العقل بهاتين الصفتين حكم بانهما كذلك في الخارج .

### تحقيق عرشي

ان التقدم والتأخر في اجزاء الزمان لا ينافيان معيتهما في الوجود بل هما عين



معيتهما فيه، فالمتضايقان يجب ان يكونا معينين في نحو وجودهما بما هما متضايقان و نحو وجود ابعض الزمان هو اتصالها التجددى ولا يتصور غيره لضعف هذا الوجود . واما الذى حصلوه فليس فيه جدوى و ذلك لان التضاييف كما يوجب المعية في العقل كذلك يوجب كون المتضايقين بحسب نفس الامر معينين في الوجود كما لا يخفى

### حكمة " مشرقية "

ان ههنا نحويين آخرين من اقسام التقدم والتأخر سوى الخمسة المشهورة لم يعثر عليهما القوم لغاية دقتهم ولطافتهم .

احدهما التقدم بالحق والاخر التقدم بالحقيقة . ولكل من هذين برهان و حد يحوجان الى كلام مفصل لا يليق بهذا المختصر ايراده و نحن نشير الى الاول : بان الحق باعتبار تجليته في اسمائه و تنزله في مراتب شئونه التى هى انحاء وجودات الاشياء يتقدم و يتأخر بذاته لا بشىء آخر ، فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بحق لازم و قضاء ختم .

والى الثانى : بان الجاعل والمجعول اذا كان لكل منهما شئية و وجود ، فتقدم الشئية على الشئية من جهة اتصافهما بالوجود ، تقدم بالذات سواء كان بالطبع او بالعليه و تقدم نفس الوجود على الوجود تقدم بالحقيقة .

واما تقدم الوجود على الماهية فليس مرجعه الا الى كون الوجود موجوداً بالذات والماهية بالعرض كحال الشخص و ظله او عكسه في المرآت .

الاشراق الثانى :

فى الواحد والكثير

الوحدة يساوق الوجود فى صدقها على الاشياء بل هى عينه ولهذا توافقه فى القوة

والضعف ، فكل ما وجوده اقوى كانت وحدانيته اتم و فى كونها اظهر من ان يعرف ومتى حوول تعريفها كان دورياً ومن احوالها الهوهوية والتجانس والتماثل والتشابه والتساوى والتناسب. وفيها شوب كثرة كما فى مقابلها شوب وحدة كالغيرية والخلاف والتناقض والتضاد .

فالوحدة على ضربين : حقيقية وغير حقيقية وهى ما يكون اشياء متعددة مشتركة فى امر واحد هو جهة وحدتها وهى اما مقومته لتلك الاشياء او عارضه لها .

فالالاتحاد فى النوع «مماثلة» و فى الجنس «مجانسة» و فى الكيف «مشابهة» وفى الكم «مساواة» و فى الوضع «مطابقة» وفى الاضافة «مناسبة». وظاهر ان جهة الوحدة فيها يرجع الى ما يكون له وحدة حقيقية شخصية محضة<sup>١</sup> الا ان لها مراتب فى القوة والضعف . واقوى الاشياء فى هذه الوحدة هو ما لا كثرة فيه<sup>٢</sup> اصلاً وغيره وقد يكون واحداً جنسياً وقد يكون واحداً نوعياً وقد يكون واحداً عددياً اى شخصياً وهو اما ان لا ينقسم فى الخارج اصلاً او ينقسم والثانى قد يكون واحداً بالاتصال وقد يكون واحداً بالتركيب والاول اما ان يكون ذا وضع كالنقطة او غير ذى وضع وهو المفارق كالعقل والنفس وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود «ما» عن وحدة «ما» حتى ان العشرة فى عشريته واحدة بل هى لنفسه واحدة ولغيره عشرة فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اكمل و حيثما ارتقى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل .

فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقى و احق اقسامه ما لا ينقسم اصلاً لا فى الكم ولا فى الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحليل الى ماهية ووجود ، ثم ما لا ينقسم فى الكم اصلاً قوةً او فعلاً ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الفلك والماء ثم الواحد بالاجتماع الطبيعى . والواحد العددي احق بالوحدة من الواحد النوعى لكونها ذهنية

١- كلمة محضة ليست فى النسخ المخطوطة ٢- فى بعض النسخ : واقوى الاشياء فى هذه الوحدة، هو ما

ينقسم اصلاً . ٣- لكون وحدته ذهنية - د، ط - آ، ق .



وهو من الواحد الجنسى لشدة ابهامه وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس .

الاشراق الثالث :

فى التّقابل

قد اشرنا الى ان الهو هوية من احوال الوحدة ، كما ان الغيرية من اقسام الكثرة .  
فمن انحاء الغيرية التّقابل والتّقابلان هما اللذان لا يجتمعان معاً فى شىء واحد  
من جهة واحدة ، و ذلك على انحاء الاول : تقابل السلب والايجاب لافى القضية وحدها  
بل وفى مثل قولك فرس ولا فرس ، فالقضيتان المختلفتان بالايجاب والسلب متناقضتان  
واما قولهم : نقيض كل شىء رفعه ، فلا يكون الموجبة نقيضاً للسالبة بل يصدق  
عليها سلب سلبها ، بحث لفظى ، لان التناقض من النسب المتكررة ولا حاجة الى التأويل  
بان المذكور اعم من الرفع والمرفوع به .

والثانى : تقابل المتضايين وهما الوجوديان يعقل احدهما مع تعقل الآخر  
كالعلة والمعلول ، والمضاف الحقيقى هى الاضافة لا المحمول عليه ولا المركب منهما  
وهو المشهورى و هكذا فى كل مشتق .

والثالث : تقابل التضاد والمتضادان هما وجوديان غير مجتمعين فى موضوع  
واحد ، بينهما غاية الخلاف كما فى اصطلاح الالهيين ، او المتعاقبان على موضوع واحد  
من غير اجتماع كما فى اصطلاح المنطقيين .

واعتبر جماعة : المحل بدل الموضوع فاثبتوا التضاد بين صور العناصر و ستعلم  
ما هو الحق فى ذلك .

والرابع : تقابل العدم والسلطة فالسلطة فى الشهور هو القدرة للشىء على ما من  
شأنه ان يكون له «متى شاء» كالقدرة على الابصار والعدم انتفاؤها مع بطلان الاستعداد  
فى الوقت الذى من شأنه ان يكون فيه كالعنى لا كالجر و قبل فتح البصر .

والعدم الحقيقي المقابل للملكة الحقيقية هو انتفاء امر عما فيه امكان وجوده او في بعض مقوماته فالعمى والظلمة وانتفاء الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمردودية التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حق الشخص الاعمى وانتفاء اللحية للمرأة الممكنة لنوعها ، كل هذه عديمات و ليس هذا عدماً بحتاً لاشتراط الامكان فيه فيكذب على المعدوم لهذا .

### حكمة "عرشيّة"

اعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شئ من الاشياء لست اقول : لانيّة لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود فهي من عوارض الماهيات و ذلك لانك يسكنك ان تعتبر ماهية الانسان من حيث هي ولا تجد الوحدة مقومة لها فيكون عارضة لكن يجب عليك ان تلتطف نفسك وتتأمل فيما اسلفناه في كيفية عروض الوجود للماهية انها على اي وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيله ماذا؟

### بحث "و تحصيل"

او لعلك تقول حسبما وجدت في «الشفاء» وغيره : ان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شئ من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج «فليس كل موجود بواحد» فاذاً الوحدة مغايرة للوجود نعم تعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصيّة لا انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة ١ .

فاقول لك ان اردت بالموصوف بالحيثيّة المذكورة في المقدمة ما يراد منه في مباحث الماهية للتمييز بين المقومات و غيرها، فالصغرى ممنوعة لان الكثير بهذا المعنى

١- وقد فصلنا هذا الكلام في حواشينا على هذا الكتاب فارجع



لا موجود ولا معدوم و ان اردت ان الشئ الكثير بما هو شئ كثير موجود فى الواقع سلّمناها ، لكن الكبرى ممنوعة اذ الكثير بما هو كثير كما انه موجود فكذلك هو واحد بوجه «ما» وان لم يكن واحداً وحدةً تقابل كثرته .

لست اقول : ان الوحدة عرضت للكثرة حتى يكون الكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة ويكون موضوعاها متغايرين كالعشرة التى يعرض الجسم ويعرضها الوحدة، فوحدة الكثرة لا تقابل تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة بل اقول : ان الوحدة كالوجود على انحاء شتى و كل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة ، كما ان الوجود الخاص ذهنى او الخارجى يقابله العدم الذى بازائه والعدم المطلق فى مقابله الوجود المطلق و كل موجود «ما» له وحدة «ما» والكثير المقابل له غير موجود .

فموضوع الكثرة كالرجال العشرة من حيث كونهم عشرة ليست لهم وجود غير وجودات الاحاد الا بمجرد اعتبار العقل و كما ان للعقل ان يعتبرها موجودة فله ان يعتبرها واحدة و زيادة الكشف والتحقيق يطلب فى الاسفار الاربعة<sup>١</sup> .

### حكمة مشرقية

الوحدة ليست عرضاً من الاعراض اللاحقة ووحدة الجواهر كوجودها ليست بزائدة على ذواتها فى الاعيان بل انما زيادتها فى التصوّر .

والعجب من الشيخ كيف ذهب عليه هذا ولم يحط به علماً ، واعجب منه انه صرح فى بعض المواضع بان الوحدة فى المتصل الجوهرى عين متصليته<sup>٢</sup> والاتصال بالمعنى .

١- الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق المجلد الاول ص ١٣٣ ، الى ١٣٩

٢- وقد صرح الشيخ بهذا فى الشفاء نقل كلامه المصنف فى الاسفار على سبيل التفصيل و اورد عليه بوجه

الذى هو فصل الجسم لا شك<sup>١</sup> انه جوهر عنده و ساير الحكماء من اتباع ارسطاطاليس .  
 فالحق الحرى بالايقان<sup>٢</sup> والتصديق ان الوحدة كالوجود من مقومات الوجود -  
 العينى المتقدمة عليه لا من لواحقه المتأخرة عنه .  
 واما الماهية اذا اخذت بنفسها من حيث «هى هى» فلا يخلو ايضاً من ثبوت<sup>٣</sup>  
 وحدة ، الا ان للعقل ان يجردها من كافة الوحدات ثم يحكم عليها بلزوم الوحدة و  
 عروضها اياها . فما اشبه حالها [الوحدة] بحال الوجود لتحديث<sup>٤</sup> انهماشى<sup>٥</sup> واحد حقيقة  
 متغاير مفهومها .

### حكمة "اخرى" مشرقية

ومن المضاهاة الواقعة بين الوحدة والوجود افادة الواحد الحقيقى بتكراره -  
 العدد مثلاً لا يجاد الحق الخلق بظهوره فى صور الاشياء وتفصيل العدد لمراتب الواحد  
 مثال لظهار الموجودات، وجود الحق ونعوته وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة ورب  
 الاربعة الى غير ذلك مثال للنسب والاضافات اللازمة للواجب بالقياس الى الممكنات  
 وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الموجودات الالمكانية بالماهيات .  
 ومن اللطائف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة و ككون كل مرتبة منه حقيقة  
 برأسها ، موصوفة بخواص و لوازم لا توجدان فى غيرها اذا فتشت فى حاله<sup>١</sup> وحال  
 مراتبه المختلفة لم تجد فيها غير الوحدة و انك لا تزال تثبت فى كل مرتبة من المراتب  
 عين ما تنفيه فى مرتبة اخرى<sup>٢</sup> .

٢- فى بعض النسخ : فالحق الحرى بالاتفاق . والظاهر انه غلط

٣- ولا يخلوا ايضاً من شوب وحدة - د،ط

٤- فتحدثس انها ... الخ خ - د،ط - آ،ق

٥- فى بعض النسخ : اذا فتشت حاله من دون كلمة فيه .



فنقول : الواحد ليس بعدد باتفاق اهل الحساب والفضلاء والعدد ليس بواحد ،  
 لانه يقابله مع انه عين الواحد الذي يتكرر والواحد عين العدد الذي حصل بتكرره .  
 فلك ان تقول : لكل مرتبة انها مجموع الاحاد و ان تقول : انها ليست مجموع  
 الاحاد ، لا تصافها بخواص و لوازم لا توجد في غيرها و مجموع الاحاد جنس لكل  
 مرتبة و كل مرتبة نوع برأسها ، فلا بد لها من امر آخر غير جميع الاحاد و ليس فيها  
 شئ غير جميع الاحاد فلا تزال تثبت عين ماتنفى و تنفى عين ما تثبت و هذا امر  
 عجيب هو بعينه كما قالته العرفاء من : « ان الحق المنزه عن نقائص الحدثان بل عن كمالات  
 الاكوان هو الخلق المشبه و ان كان قد تميز الخلق بإمكانه و نقصه عن الحق والحق  
 بوجوبه و شرفه » .

### شك و تحقيق

و لك ان تقول : ان المقولات لما لم يتضاد بعضها مع بعض و كذا الاشتراك  
 في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع السواد وهما تحت  
 مقولة الكيف فلا بد من كون المتضادين تحت جنس قريب ، فالمتضادان بالذات هما  
 الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجاً عن حقيقتيهما  
 اذ الجنس عرضي للفصل و ايضاً لا تعاقب لهما على موضوع واحد كما هو شرط التضاد  
 و لعدم استقلالهما في الوجود والجعل .

فالتفصلي عنه بان الجنس والفصل متحدان في الوجود وهما عين النوع في الخارج  
 فالصفات العينية للفصول هي بعينها صفات الانواع والتضاد من الاحكام الخارجية ، وان  
 كان منشأ الفصول عند التحليل ، فيكون الموصوف بها الانواع المحصلة و كذا التعاقب

فى الخلول لان الخلول<sup>١</sup> نحو من الوجود والموجود هو النوع بعين وجود الفصل فيكون كل منهما متصفاً بصفات الآخر بالذات لا بالعرض اللهم الا بغير الصفات العينية من الاعتبار .

#### الاشراق الرابع : فى العلة والمعلول

الوجود ينقسم الى 'علة' و معلول فالعلة هي الموجود الذى يحصل من وجوده وجود شىء آخر و ينعدم بعدمه فهي ما يجب بوجودها وجود و يمتنع بعدمها ذلك الوجود والمعلول ما يجب وجوده بوجود شىء آخر و يمتنع ذلك الوجود بعدمه او عدم شىء منه .

ولا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول<sup>١</sup> شخصى فى انعدام وجود الشىء بعكدمات اجزاء علته ولا حاجة فيه الى 'تمحلات ذكروها اذ العلة هناك امر واحد هو عده العلة التامة بما هي علة تامة .

و قد يقال : العلة بازاء ماله مدخل فى وجود الشىء فيمتنع بعكده وان لم يجب بوجوده و هي بهذا المعنى اربع «فاعل» و «غاية» وهما علتان للوجود و «مادة» و «صورة» وهما علتان للماهية اى بحسب القوام فالفاعل ما به وجود الشىء كالنجار للسريـر ، والغاية ما لاجلها وجود الشىء كحاجة الاستواء عليه و هي علة فاعليته لفاعلية الفاعل بما هيته و معلولة له فى الوجود فهي غاية بوجه و علة غائية بوجه و كما ان العلة الغائية ما هي متمثلة عند الفاعل لا الواقعة عيناً فكذلك الغاية الواقعة فى العين هي<sup>٢</sup> يرجع الى الفاعل ، فالنجار للسريـر لاجل الجلوس او البانى للبيت ليسكن غيره<sup>٢</sup> او الشاشر لحاجته مؤمن او لرضاه فلان كلهم انما فعلوا افاعيلهم لا امر يرجع اخيراً الى 'نفوسهم' .

١- على معلول واحد شخصى - د، ط - آ، ق ٢- فى بعض النسخ : لسكنى غيره



والعلة المادية هي التي عنها الشئ كالخشب للسريـر فهي التي معها يكون الشئ بالقوة والصورة هي التي يلزم منها وجود الشئ فمعها يكون الشئ بالفعل كصورة السريـر .

وليـعلم ان المادة بالقياس الى المركب علة مادية وبالقياس الى ما ليس جزئـه «عنصر» او «موضوع» وكذا الصورة علة صورية للمركب وصورة للمادة واقامتـها للمادة ليس على نحو اقامتـها للمركب لانها مفيدة الوجود لمعلولـها في الاول افادة لا بالاستقلال بل هي مع شريك يوجدـها اولـاً ، فيقيم بهـا الاخر فيكون واسطة في التـقوم وشريكاً وفي الثاني ليست مفيدة للوجود بل انما يفيد الوجود شئ آخر ولكن لها دخل في التـقوم فالصورة مبدء فاعلى لشئ ومبدء صوري لشئ آخر ، فالعلل لا يـزيد عددها على اربعة .

قالوا الفاعل قد يكون بالقوة كما هو قبل الشروع وقد يكون بالفعل كما بعده وقد يكون كلياً كمطلقه وجزئياً كمحسوسه و عامّاً كما قيل: الصانع علة للسريـر . او خاصاً كما قيل : هذا النجار قد صنعه . وقد يكون قريباً كالصورة للهـيولى والعفونه للحسنى و بعيداً كالعقل الفـعال والاحتقان مع الامتلاء .

### حكمة مشرقية

ان وجود كل معلول من لوازم ما هي علة له بما هي علة و «كل<sup>٢</sup> موجود فـعله مثل طبيعته» فما كانت طبيعته بسيطة فـعله بسيط . ففعل الله في كل شئ افاضه الخير الوجودى والفعل المتجدد لا يصدر الا عن فاعل متجدد . والفاعل الثابت لا يصدر

١- فى بعض النسخ : ولكن لها و منها . من دون لفظ: التـقوم

٢- هذه التلمة قد وردت عن الاساطين بعبارات مختلفة «كل فاعل فـعله مثل طبيعته»

عنه الا فعل ثابت ، فلا بدّ في تجدّد الحوادث من وجود متوسط يكون حقيقته الحدوث والتغير وما هي الا الحركة ، واسبقها الدورية [اي الحركة الدورية] فلا بد لها من قابل ذي قوة التأثير من غير زوال وفاعل ذي قوة التأثير من غير امساك الا ماشاء الله .

وقد بيّنا في بعض كتبنا<sup>١</sup> ان للوجود مراتب اولها الوجود الذي لا يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد [مخصوص] و هو الحرى بان يكون مبدء الكل .

وثانيها : الوجود المتعلق بغيره من العقول والنفوس والطبايع والمواد والاجسام وثالثتها : الوجود المنبسط الذي ليس شموله<sup>٢</sup> وانبساطه على طريقة عموم الكليات الطبيعية ولا خصوصه على سبيل خصوص الاشخاص المندرجة تحت الطبايع النوعية او الجنسية بل على نهج يعرفه العارفون و يسمونه «النفس الرحمانى» و هو الصادر الاول عن العلة الاولى<sup>٣</sup> و هو اصل العالم و حياته و نوره السارى فى جميع السماوات والارض فى كل بحسبه .

وليس هو الوجود المتزاعى الاثباتى الذى هو كساير المفاهيم الكلية وله ايضا وجود خاص يتقيّد به فى الذهن . والى هذا المراتب وقعت الاشارة فى كلام بعض العرفاء حيث قال «الوجود الحق هو الله والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره»<sup>٤</sup> . ومراده<sup>٤</sup> من الاثر نفس الماهيات اذ هي بمنزلة القيود للوجودات الخاصة و هي

١- الاسفار الاربعة فصول العرفانية و كتاب المشاعرط مشهد ١٣٨٤ هـ ق مع شرح العلامة المحقق مولد محمد جعفر اللنگرودى و حواشى السيد جلال الدين الاشتيانى ص ١٧٧ ، قول عرشى : اعلم ان للوجود مراتب ثلاث .

٢- و قد يتوهم : انه على هذا التقسيم يلزم ان لا يكون الوجود المنبسط متعلقا بغيره اى لا يكون معلولا و قد ذكرنا تحقيق الحق فى حواشينا على المشاعرو ذكرناه على نحو الاختصار فى حواشى هذا الكتاب و من اراد فليرجع

٣- واعلم ان هذا التعبير قد ورد عن كثير من العرفاء

٤- والمراد من الاثر - د،ط



ليست بمجعولة الا بالعرض و لهذا يقال لها الاثر دون الافعال وذلك لان فعل الفاعل<sup>١</sup> وما يترتب عليه في الخارج هو نفس وجود المعلول دون ماهيته الا بالعرض ، فليس المفاض عليه والمجعول اولاً عند التحقيق الا نحواً من انحاء الوجود بالجعل البسيط وليس المجعول نفس الماهية مع قطع النظر عن وجودها كما ذهب اليه الاشراقيون ولا صيرورة الماهية موجودة كما ذهب اليه المشاؤون اصحاب المعلم الاول لان الوجود هو الواقع بالذات دون الماهية لانها واقعة بالعرض كما مرت اليه الاشارة واقمنا على هذا المطلوب براهين كثيرة ذكرناها في الاسفار<sup>٢</sup> احدها : انه كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقومالها في حد نفسها فيتقدم عليها، تقدم الذاتي على ذي الذاتي مع قطع النظر عن الوجود فيلزم ان لا يمكن تصور ماهية مع الذهول عن تصور فاعلها وليس كذلك فانا قد نتصور كثيراً من الماهيات الحاصلة ولم نعلم انها بعد حاصلة ام لا فضلاً عن حصول فاعلها وفي الماهيات الحاصلة ما تتصورها و تأخذها من حيث هي هي و هي في هذا الاعتبار ليست الا هي فلو كانت هي في حد نفسها مفتقرة الى العلة لم يمكن اخذها من حيث هي هي، فاذا ن اثر الجاعل شيء آخر .

والثاني : ان الماهية لو كانت في حد ذاتها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الاولى الذاتي لا بالحمل المتعارف فقط .

والثالث : ان كل ماهية فهي تأبى عن كثرة الشخصات ويمتنع ان يكون الشخص من لوازم الماهية كالوجود فلو كانت مجعولة و كانت متعددة الحصول في ضمن افرادها فلا يخلو اما ان يتعدد الجعل فيها اولاً ،

١- لان اثر الفاعل : د، ط - آ، ق - ل، ن

٢- ذكر المصنف العلامة « قده » جميع هذه الادلة في الاسفار « المجلد الاول ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٩٦، ٨٦، ٧ » و

رسالة المشاعر م ١٣٨٤ هـ ق ص ١٥٦ ، المشعر السابع ص ١٥٧، ١٥٨ ، الى ص ١٧٧

والأول مستحيل اذ لا تعدد في صرف الشئ بل هي لا واحدة ولا كثيرة فكيف يتكرر جعلها في ذاتها .

واما الثاني، فايثها كانت مجموعة واحدة منها او كلها بجعل واحد ففي الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لان نسبتها الى الجميع واحدة و في الثاني يلزم خلاف - المفروض او التناقض .

والرابع: اذا كانت الجاعليّة والمجعولية بنفس الماهية من غير اعتبار الوجود لكان المجعول من لوازم ماهية الجاعل و لوازم الماهيات امور اعتبارية عندهم ، فيلزم عليهم ان يكون الجواهر والاعراض كلها الا المجعول الاول ، اموراً اعتباريّة .

والخامس : ان تشخص الماهية ليس عين الماهية فهو بامر زايد عليها عارض لها و عند القوم : ان الشئ مالم يتشخص لم يوجد . والمحققون منهم على ان التشخص بنفس الوجود لان الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها اليها واحدة ، فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن العلة فالمجعول بالذات اذن ليس نفس الماهية بل الشخص او هي مع حيثيّة التعيّن او الوجود او ما شئت فسمّه فانسخ الفرض .

لا يقال : تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر مأخوذ معها على وجه من الوجوه لانا نقول : الماهية لما كانت مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل و غيره فهي من حيث ذاتها ان كانت موجودة لكانت واجبة بالذات والا لكانت موجوديّةتها بغير ذاتها عما كانت والتغيير<sup>١</sup> اما بانضمام شئ اليها او بانضمامها الى شئ فاثرا لفاعل اولاً بالذات هو ذلك الشئ او الانضمام .

لا يقال: الجاعل صيرّها بحيث يكون مرتبطة بذاتها الى الغير ، بعد ان لم يكن كذلك بعديّة ذاتية .

١- والتغير - د، ط و نسخة آ، ق و ل، ن : والتغير اما بانضمام شئ اليها او انضمامها ....



لانا نقول : فالمجعلول هو الصيرورة فلم يكن هي بما هي كذلك والا لزم انقلاب الماهية و هو ممتنع بالذات .

### ظلمات وهمية يطردها انوار عقلية

ان قدماء الفلسفة كأنهم لم يورثوا اخلافهم حجة على صحة شىء من المذهبين - المعروفين عند الجمهور وهما جميعاً غير ما ذهبنا اليه من مجعولية نسخ الوجود . ومن المتأخرين<sup>١</sup> من ابطال كون الوجود معلولاً بانه : لو كان تأثير العلة في الوجود وحدة لكان كل معلول لشيء معلولاً لغيره من العلل و كل علة لشيء علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم .

بيان الملازمة : ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علته صالحة لعلية كل وجود . والجواب : ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان اعدادها متفاوتة بالتقدم والتأخر والحاجة والغنى<sup>١</sup> والشدة والضعف . ولو كان للوجود ماهية كلية لها افراد متسايلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت ان الوجود ليس له ماهية كلية فضلاً عن ان يكون نوعاً او غيره ، نعم ينتزع منه امر مصدرى عام و هو ليس من حقيقة الوجود فى شىء بل وجه من وجوها . فالوجود بما هو وجود من غير انضياف شىء اليه يكون علة ومعلولا والوجود العللى بذاته غير الوجود المعلولى لا بانضمام ضميمة .

و ربّما استدل على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل تبتنى على كون الوجود امراً اعتبارياً و عارضا ذهنياً فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان كما هو شأن الامور النسبية بل الماهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلاً يقال الانسان موجود و حادث او معدوم و زائل لا الوجود اذ لا يرد عليه القسمة فكيف

٢- مراده من هذا البعض هو الخطيب الرازى

يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول . ونحن بفضل الله و تأييده فكنا هذه -  
العقدة و حللنا مشكلات مباحث الوجود .

ومن الاحتجاجات للزاعمين ان اثر العلة هي صيرورة الماهية موجوده كما هو -  
المشهور من المشائين ان مناط الحاجة الى الفاعل هو الامكان والامكان ليس الا كيفية  
نسبة وجود المحمولى او الرابطة الى الماهية فالمحتاج الى الجاعل ليس الا صيرورة -  
الماهية موجودة .

والجواب ان القول فى الامكان ارفع مما هو المشهور و ما فهمه الجمهور و قد  
مر ان سبب الحاجة الى العلة ليس هو الامكان بل كون الشئ نفسه متعلق الوجود بغيره  
ومن احتجاجات القائلين بمجموعية الماهيات ما ذكره صاحب الاشراف من ان -  
الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالماهية  
فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهريتها اقدم من جوهر المعلول .

ويقرب منه ما ذكره بعضهم انا نعلم بالضرورة ان الاثر الاول للجاعل ليس الا -  
الموجود المعلول ولا شك ان الموجود المعلول ليس الا الماهية لان الا تصاف بالوجود  
ونحوه من الامور الاعتبارية و اجود من هذين ما ذكره استادنا الشريف سيد اكابر -  
المحققين اديمت ظلاله <sup>١</sup> «من انه لما كان قوام نفس الماهية مصحح حمل الوجود  
عليها و مصداقه فى ظرف ، فاحدس انها اذا استغنت بحسب قوامها عن الجاعل خرجت  
عن حدود الامكان <sup>٢</sup> و هو محال فهي فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها و هي فى ذاتها  
حينئذ ليس البسيط و يخرجها مبدعها الى التقرر والا يس بجعل بسيط يتبعه الوجود  
على اللزوم بلا توسط جعل مؤلف . »

١- و هو السيد المحقق الداماد م ١٠٤٠ ، فى القبسات و افق المبين و ساير تصانيفه

٢- : كتاب القبسات ط ١٢١٢ هـ ق ص ٤٦ ، ٤٧ ، فى الاصل خرجت عن حدود بقعة الامكان .....



## مقاومة "عرشيّة"

ان مدار هذه الاحتجاجات على كون الوجود اعتبارياً ذهنياً وقد اوضحنا ان -  
 الوجودات الخاصة هي الحقائق العينية ، ثم ليس بين ماهية وماهية اخرى ' علاقة ارتباطية -  
 اذا قطع النظر عن وجوديهما ومن العجب ان بعضاً من القائلين بهذا المذهب لم يجعلوا -  
 التشكيك في الذاتيات بالاقدميّة وغيرها ولم يعلموا ان بعض الجواهر اذا كان بحسب  
 ماهية عنه لبعض لكان التشكيك عيذاً في جنس الجواهر وهل هذا الا تناقض  
 في المذهب .

ثم بعد ان سلّمنا بالفرض ان الوجود امر اعتباري فلا نسلم ان مصداق حمل -  
 الموجودية على ماهيّة انما هو نفس تلك الماهية كما قالوه و ان كان بعد صدورهما  
 عن الجاعل حتى يتفرع عليه استغناؤهما عن الجاعل ، كيف ولو كان الامر كذلك لزم  
 انقلاب الشئ عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي فان الممكن اذا كان في ذاته  
 مصداقاً لصدق الموجوديّة عليه لكان الوجود ذاتياً له فلم يكن ممكناً بل واجباً ولا  
 يجدي الفرق بين حمل الذاتي على شئ و حمل الوجود عليه ، بان الذاتي للشئ ما يصدق  
 عليه بلا ملاحظة حيثيّة اخرى ' غير ذاته تقيديّة او تعليليّة و حمل الوجود يحتاج  
 الى ' ملاحظة حيثيّة اخرى ' هي صدور الماهيّة عن جاعلها .

لانا نقول : صدور الماهيّة او ارتباطها بالعلّة او غير ذلك اما ان يكون مأخوذاً  
 في المحكى عنه بالوجود و في المصداق لحمل الموجوديّة ام لا فان لم يكن مأخوذاً  
 اعاد المحذور و هو الانقلاب وان كان مأخوذاً فيكون الصادر عن الجاعل و اثره المترتب  
 عليه اما المجموع واما تلك الحيثية وعلى اي التقديرين فلم يكن الصادر عن الجاعل  
 نفس الماهيّة فقط بل شئ آخر اما مركباً او بسيطاً .

فليكن المسمى بالوجود هو تلك الحيثيّة والاول يشبه ان يكون مذهب المشائين

و قد علمت ما هو نصيبنا من فيض الرحمة في هذا الباب .

واعجب من ذلك ان بعض اجلّة الفضلاء مع شدة مبالغته في ان الماهية اثر الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه: ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرّي في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته اعني<sup>١</sup> بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هويّته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه و كون غيره موجوداً انه معروض لخصّة من الوجود - المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثيّة لا بذاته بخلاف الاول .

ثمّ قال : و هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عيناً لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مرّ و مصداق حمله على الممكن ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثته مكتسبة من الفاعل و في الواجب ذاته بذاته انتهى<sup>٢</sup> و هذا صريح منه في ان اثر الفاعل امر وراء نفس الماهيّة .<sup>٣</sup>

الاشراق الخامس :

في بعض احكام العلل الاربعة .

هداية :

ان من الاشياء ما له جميع هذه الاسباب كالانسان و منه ما ليس له الا الفاعل والغاية ، كالعقول الفعّالة و مثل هذه يكون صورتها ذاتها .

١- مراده من بعض الاجلة.... هو المحقق الدواني في حواشيه على التجريد



والعلوم الباحث عنها يسمّى 'علوم المفارقات' وما يجتمع فيه جميع الاسباب  
امكن ان يكون عليه برهانان لمّيان من علمين مختلفين اعلى و اسفل .  
فالطبيعى يعطى برهاناً لمّياً فى تشابه الحركة الاولى ' مثلاً مادامت المادة والصورة  
موجودتين وهما من العلل المقارنة .

والفيلسوف يعطى البرهان اللّمى الدائم مطلقاً من العلل المفارقة و هى الفاعل  
والغاية وما يجتمع فيه الاسباب يكون علّة قوامه غير علّة وجوده ، وما لم يكن له  
الفاعل والغاية كان ما هو و لم هو فيه شيئاً واحداً والمراد من علّة القوام هو السبب  
المقارن ومن علّة الوجود هو السبب المفارق كما او ما نأ اليه .

### توحيد "عرشى"

ثمّ انك اذا تأملت فى الاسباب القريبة لشيء واحد وجدتّها كأنّها ا شىء واحد  
موجّه من حدّ نقصان له الى ' حد كمال فان النجّار بالفعل ليس ذات شخص انسانى  
كيف كان ، بل مع تهيّئه بالآلة والوقت والمكان و غيرها وليس فى الخشب ايضاً باى  
وجه كان استعداد قبول النّجر بل مقارنته بيد النّجار كأنّها شىء واحد متحرك فى -  
الاضاع .

ثمّ لكل نجر من الفاعل وانفعال من القابل صورة خاصّة متّصلة فى الاستحالات  
والتشكلات و لها غاية قريبة موصلة بها وهكذا اتّصلت الاستحالات و تواردت الصور  
على الانفعالات حتى انتهت الى صورة اخيرة هى غاية بوجه و صورة بوجه آخر والغاية  
ايضاً فاعل من جهة و عرض من جهة و علّة غائية من جهة .

## تصويب

ومن ههنا يعلم وجه صحّة ما ذهبت اليه القدماء من اثبات الشّوق للهيولى<sup>١</sup> الى صورتها وان استبعده الشيخ فى الشّفاء غاية الاستبعاد<sup>٢</sup> واستدلّ على بطلانه بوجه تفصيلى مشروح ثمّ اثبت العشق لها فى رساله<sup>٣</sup> ونحن قد اوردنا كلاماً مبسوطاً فى دفع ما ذكره فى الاسفار<sup>٤</sup> وعملنا فى بيانها رسالةً منفردة<sup>٥</sup>.

## ذكر تنبيه

حكم الشيخ الرئيس<sup>٦</sup> فى مباحث العلّة من الهيئات الشفا : بان العلة الفاعلة لا يجب ان تفعل ما يشابهها . و مثّل ذلك بالنار فانها تسود و بالحركة فانها تسخن ثم حكم فى رسالة العشق<sup>٧</sup> : بان كل منفعل ينفع عن فاعله بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه . و مثّل ذلك بامثلة اخرى<sup>٨</sup> .

و اجاب عن النّقض : بانّ الشمس تسخن وتسوّد من غير ان يكون السخونة والسواد مثالها بان كلامنا فى المؤثر القريب المباشر ولا شبهة فى ان هذين الحكّمين منه متناقضان وما ذكره لا يفى بدفع التناقض لانّ الفاعل فى امثلة ما ذكره فى الشفاء قريب مباشر للفعل .

١ - اوائل طبيعيات الشفاء ص ٢٤، ٢٥

٢ - و قد ذكر المصنف العلامة بحث شوق الهيولى للصورة فى موضعين من الاسفار «الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق المجلد الاول العلة الفعّلية ص ١٦٨» : فى حال شوق الهيولى الى الصورة ص ١٦٩ وقد زيف كلام الشيخ . بما لا مزيد عليه «الاسفار الاربعة المجلد الثالث الهيئات ط ١٢٨٢ هـ ق اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله تعالى ص ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١» و قد زيف كلام الشيخ وقال : «ان ما ذكره [الشيخ] لا يفيد اثبات معنى العشق الا على ضرب من التشبيه» نقل «قده» كلمات الشيخ من رسالة العشق .

٣ - الهيئات الشفاء ط-ح ١٣٠٥ هـ ق ص ٥٢٧ ، نقول: انه ليس الفاعل كل ما افاد وجوداً افاد مثل نفسه.

٤ - رسالة العشق ليست عندنا و بالجملة كلمات الشيخ فى امثال هذه المسائل مضطربة .



والحقّ انّ الفاعل يؤثّر بوجوده في وجود المَعْلُول والوجودات من جهة حقيقتها الوجودية متماثلة متفاوتة في الكمال والنقص ، وانما اختلفت من جهة تعييناتها الكلية مسمّاة بالماهيات عند الحكماء والاعيان الثابتة عند طائفة [الصوفية] وهذا كمراتب العدد فاتّها كلها متماثلة اذ ليست الاّ وحدات متكرّرة ، و هي ايضاً متخالفة المعاني النوعيّة اذ لكلّ مرتبة منها خواص و لوازم عجيبة غير ما لغيرها .

#### الاشراق السادس :

في شيء من العرشيّات الالهاميّة في احوال هذه العلل . و هي سبعة :

الاول : ان المبدء الفاعل بالقياس الى الماهيّة الموجودة المعلولة فاعل وبالنسبة الى نفس الوجود الفايض عليها منه مقوّم لا فاعل ، لان هذا الوجود غير مباين له و اما بالقياس الى نفس تلك الماهيّة بما «هي هي» فلا يكون له سببيه ولا تقويم اصلاً كما علمت .

ولهذا قيل : الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود . «ان هي الاّ اسماء» سمّيتوها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان .

الثاني : ان الصّورة في كل شيء تمام حقيقته ، سواء كانت مجردة عن المادّة او مقترنة وانما حاجتها الى المادّة ليست لذاتها ولا لوجودها و شخصيّتها الذاتيه بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمه لشخصيتها من الكمّ والكيف و غيرها فالسرير ، سرير بهيئته لا بمادّته والعرش ، عرش بصورته لا بمادّته .

الثالث : ان المادّة للشيء مادة له بما هي مبهمه لا بما هي معيّنة والا لكانت

١- في سورة ٧، آية ٦٩ : اتجادلونني في اسماء سميتوها انتم و آباؤكم ، ما نزل الله بها من سلطان سورة ١٢، آية ٤٠ : ما تعبدون من دونه الا اسماء اسميتوها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان . سورة ٥٢، آية ٢٣ : ان هي الا اسماء سميتوها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان .

صورة لامادة فمادة السرير انما هو حامل امكانه واستعداده لا بما هي صورة خشبيّة بل بماله قوة قبول اشياء كثيرة، منها السرير، فالقوة منشأؤها النقص والقصور. ثم مادة الخشب انما هي مادة له بما فيه امكان الخشبيّة لا بما فيه فعليّة صور العناصر وهكذا الى ان ينتهى الى الهيولى الاولى والقوة المحضة التى ليست فيها جهة فعليّة اصلاً الا قوة كل شىء ولهذا يقبل الاشياء كلّها على التدرّج فيتحد بكل صورة شىء بعد شىء كما اتحد العقل بكل صورة دفعة اما البرهان على ان العقل جميع الموجودات التى دونه فستعلم فى مباحث النفس و قد اومأنا اليه ايضاً و اما على ان الهيولى يتحد بما يتصور به فلكونها قوة كل شىء ليس فيها جهة فعليّة اصلاً والا لكانت مركبة من صورة و مادة اخرى فيتسلسل الامر لا الى نهاية، او ينتهى الى 'قوة محضة و كل قوة فالتركيب بينه و بين الصورة اتحادي لا انتسابى اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين فى الخارج لم يكن احديهما قوة والاخرى فعلاً بل كلتاها يكونان فعليتين هذا خلف. واذا علم هذا فى التركيب الاول فعليه قياس التركيب الثانوى لما ذكرنا ان جهة الماديّة هي القوة والا استعداد لا الحصول والفعليّة.

اولا ترى ان الاجسام الفلكيّة لا يحصل منها شىء آخر لتامة صورها و عدم كونها عنصريّة.

الرابع : قد علم مما ذكرناه ان صور العناصر غير داخلية فى حقيقة المركب العنصرى الطبيعى كالمواليد الثلاثة على ما هو المشهور بل هي من شرايط وجودها وبقائها فهي موجودة و ليست مخلوعة كما زعمه بعضهم و حكى الشيخ ان هذا المذهب احدث فى زمانه و ذلك لشواهد التحليلات على بقاء تلك الصور والتركيب الاتحادي بين المادة والصور لا يوجب زوالها كما زعمه بعض المدققين<sup>١</sup>.

١- و هو السيد السند صدر الدين الشيرازى المعروف بسيد المدققين و قد نقل المصنف كلامه فى مباحث الجواهر والاعراض من الاسفار الاربعة ١٢٨٢ هـ ق ص ١٨٨، الى ١٩١



الخامس : ان الصور النوعية جواهر عند اتباع المعلم الاول و اعراض عند اتباع الرواقيين و عندنا هي عين الوجود الخاصة والوجود ليس بجوهر ولا عرض فهي ليست في هويّاتها جواهرًا ولا أعراضًا وانما جوهرية كل منها بجوهرية ماهية النوع المتقوّم بها في الخارج و ستطلع على برهانه في مباحث الماهية .

السادس : انا قد وضعنا قاعدة لاءستعلام كون الجزء الصوري للمركب جوهرًا او عرضًا و هي قاعدة شريفه بها يستعلم ايضا ان المركب طبيعي او صناعي اثبتها في كتاب «الأسفار» من اراد الوقوف عليها فليراجع اليها <sup>١</sup> .

السابع : ان الاءمكان اي الاءستعدادي المذكور في تعريف الهيولي<sup>١</sup> ائها جوهر مستعدّ ليس المراد منه نفس الاءضافة المتأخّرة عن وجود المستعدّ والمستعدّ له ، السجودة في العقل بعد تعقّل الطرفين بل المراد منه منشأ هذه الاءضافة و هو كون - الشئ بحيث يكون له امكان قبول الاءشياء و هكذا الحال في اكثر الفصول التي يعبر عنها بلوازمها الذاتية الاءضافية كالحساس والناطق والرطب واليابس و غيرها من القوى التي يُعبّر عنها بأفاعيلها و انفعالاتها .

فعلم ان تعريفات القوى بأفاعيلها و انفعالاتها الذاتية تعريفات حديثة مأخوذة من مبادئ الفصول الذاتية ، و كذا تعريف الجسم بالجوهر القابل للاءبعاد كما هو مذكور في الاءشارات حدّ لا رسم .

ولا يرد عليه ايراد الاءمام الرازي بان القابلية من باب المضاف لا لما ذكره «المحقق الطّوسي» في جوابه : ان الفصل هو القابل لا القابلية ، اذ لا فرق بينهما في كونهما من باب المضاف اذا كان المراد نفس المعنى الاءضافي بل لاءن المراد منه : ما من شأنه ان يكون قابلاً او يتصف بالقابلية ، كما مرّ .

١- و قد تعرض المصنف العلامة لهذا البحث في الجواهر والاءعراض مفصلاً و في الامور العامة على نحو-  
الاختصار . الجواهر والاءعراض ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٢٤ ، ١٢٥

### الاشراق السابع :

فى الاءمكان والوجوب والقوة والفعل و فى اثبات الطبيعة  
فى كل متحرك و فى سبب الموت الطبيعى ، و فى الاشارة  
الى حدوث هذا العالم و ماهية الدنيا والاخرة

الاءمكان معناه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية و هو صفة عقلية لا  
يوصف بها مالا مادة له فى الخارج ولا فى نفس الاءمر فالمبدءات انما لها فى نفس  
الاءمر الوجود والوجوب و هى مسكنة بحسب اعتبار ماهيتها من حيث هى مع قطع  
النظر عن استنادها الى جاعلها التام و عدم اعتبار الشئ لا يوجب اعتبار عدمه، فهى  
ممكنة لا فى نفس الاءمر بل فى مرتبة من مراتبها ولا محذور فيه ، اذا لامكان مفهوم  
عدمى و عدم الشئ فى نحو من نفس الاءمر لا يوجب عدمه فى نفس الاءمر فالمبدءات  
ضرورية الوجود فى الواقع ممكنة الوجود فى بعض الاءعتبرات .

ونسبة الاءمكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال و لذا يجمعه .

واما امكان الحادث فهو قبل وجود الحادث اذ كل كائن فانه قبل كونه ممكن-  
الوجود لا واجب ولا ممتنع، فلا بد له من مادة او موضوع او متعلق به يحمل امكانه .  
و هذا الامكان ليس مجرد ممكنية الشئ بل ما به يصير ممكن الوجود، ولهذا  
يتفاوت قريبا و بعدا فالقريب استعداد والبعيد قوة .

والقوة قد يقال لمبدء التغيير<sup>١</sup> فى آخر من حيث هو آخر سواء كان فعلا او  
انفعالا و يقال لما به يجوز ان يصدر عن الشئ فعل او انفعال و ان لا يصدر و هى-  
القوة التى يقابل الفعل<sup>٢</sup> و يقال لما به يكون الشئ غير متأثر عن مقاوم ويقابله الضعف

١- ما بدء التغيير فى آخر ..... الخ د، ط ٢- مقابل للفعل - خ، ن



ثمَّ قوَّة المنفعل قد تكون هاهيئة نحو القبول دون الحفظ ، كما في الماء و في -  
 الشمعة قوة عليهما جميعاً و قد يكون قوة على واحد او امور محدودة .  
 وفي الهيولى الاولى ' قوة الجميع اذ لا صورة لها ولكن يقوى بتوسط شئ  
 على شئ ' .

و قوَّة الفاعل قد يكون محدودةً نحو امر واحد كالنار على الاحراق وقد يكون  
 على امور كثيرة كقوَّة المختار على ما يختار ، و قوَّة الباري على الكل .  
 والقوَّة الفعلية المحدودة اذا لاقت القوَّة المنفعلة وجب الفعل والقوة الفعلية  
 قد تسمى قدره و هي اذا كانت مع شعور و مشية و قد يظن انها ليست قدرة الا ،  
 لما من شأنه الطرفان العمل والترك<sup>١</sup> واما الفاعل الدائم فالتكلمون لا يسمونه قادراً .  
 والحق خلافه فمن فعل بمشيئة يصدق عليه انه « لو لم يشأ لم يفعل » سواء اتفق  
 عدم المشيئة او استحال و صدق الشرعية لا يتوقف على صدق طرفيها .

والقوَّة الفعلية قد يكون مبدء الوجود وقد يكون مبدء الحركة والالهيون  
 يعنون بالفاعل مبدء الوجود و مفيده والطبيعيون يعنون به مبدء التحريك كما مر  
 والا حق باسم الفاعل من يطرأ عدم بالكلية عن الشئ من غير شوب نقص و شرية .  
 ثم القوى التي هي مبادئ الحركات بعضها يقارن النطق والتخيل و بعضها لا  
 يكون والا ولى ' يصدر عنها الشئ و ضده فلا يكون قوة تامّة وانما يتم اذا اقترنتها  
 ارادة جازمة يتوقف على علم بداع فيجب الفعل فالقدرة فيها عين القوة والا استعداد .  
 ولهذا قيل : الا انسان مضطرب في صورة مختار<sup>٢</sup> .

واعلم ان الحركة لا بد لها من قابل و فاعل ولا يجوز ان يكونا واحداً لانه

١- في بعض النسخ المخطوطة : لما من شأنه الطرفين الفعل والترك .

٢- والقائل : هو الشيخ و ساير الحكماء من اتباعه لان القدرة والارادة والاختيار في الانسان و سائر  
 الحيوانات ليست مستقلة والانسان فاعل بالتسخير بالنسبة الى افعاله و آثاره .

احدهما مكمل مفيد والاخر مستكمل مستفيد ، فكل جسم متحرك ، فله محرك غيره ولو كان الجسم بما هو متحركاً لم يسكن البتة و لكانت الاجسام كلها متحركة دائماً .  
فالمحرك لا يحرك نفسه بل لشيء لم يكن في نفسه متحركاً فيكون حركته بالقوة والحرارة كيف يسخن نفسه بل لشيء يكون السخونة فيه بالقوة .  
فكل متحرك يحتاج الى ما يخرج من القوة الى الفعل وهذا الخروج هو الحركة والحركة امر وجودها خروج الشيء من القوة الى الفعل لا دفعة ، فقابلها امر بالقوة بما هو بالقوة .

ومن ههنا ظهر بالبرهان ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة لان كل جسم بما هو جسم امر بالفعل و بما هو قابل للحركة امر بالقوة وهما متقابلان فهناك كثرة .

### حكمة "عرشية"

فحقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث فلها في كل آن من الانات المفروضة صورة بعد صورة اخرى و لتشابه الصور في الجسم البسيط ظن ان فيه صورة واحدة باقية على حد واحد و ليست كذلك بل هي صور متتالية على نعت الاتصال لا بان يكون متفصلة متجاوزة حتى يلزم تركيب الزمان والمسافة من غير المنقسمات و الى ذلك اشير بقوله تعالى : «وترى الجبال تحسبها جامدة» و هي تمر مر السحاب » .

### حكمة "عرشية"

فالحركة لما كانت وجودها على سبيل التجدد والانتفاء ، فيجب ان يكون علتها ايضاً غير قاررة والا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة ، حركة .  
ثم ان الفاعل المباشر للحركة لا يكون عقلاً محضاً لعدم تغييره ولا نفساً من حيث



ذاتها العقلية بل من حيث كونها فى الجسم فيكون طبيعةً اذاً اعراض تابعة والجسم بما هو جسم قابل .

فالجوهر الصورى المسمى بالطبيعة من جهة كونها مبدء الحركة عندنا امر سيّال ولو لم يكن امراً سيّالاً متجدد الذات لم يُمْكِن صدور الحركة عنها لاستحالة صدور المتغيّر عن الثابت .

واما ما ذكروه<sup>١</sup> من: لحوق التغيّر بها فى الخارج من تجدد احوال قرب و بُعد من غاية المسافة و مبدئها فغير مجد ؛ اذ مبدء هذه الاحوال فى الحركات الغير الارادية اما الطبيعة او القاسر و ينتهى الى الطبيعة ايضاً و تجدد ما هى مبدء له يوجب تجددّها ولا يكفى فى استناد المتجدّد الى الثابت فرض سلسلتين يكون الثابت مع كل جزء من احديهما علة لجزء من الاخرى<sup>٢</sup> و بالعكس<sup>٣</sup> فان الكلام عايد الى<sup>٤</sup> لحوقهما معاً من اين حصل بعد ما كان الاصل ثابتاً والاعراض ايّاً ما كانت فهى تابعة .

بل الحق ان الطبيعة بذاتها امر<sup>٥</sup> سيّال انما نشأت وجودها بين مادّة شأنها القوة والزوال و فاعل محض شأنه الاقضية فلا يزال ينبعث من الفاعل امر و ينعدم فى القابل ثمّ يجبرها بايراد البديل و هكذا على الاتصال فذلك الامر هو الطبيعة .

واما الحركة فهى نفس الخروج من القوة الى الفعل واما الخارج منها اليه فهى المادة والطبيعة ما به يخرج فالتركيب بينهما اتحادي و اما المخرج فهو جوهر آخر ملكى او فلكى .

### حكمة عرشيّة

وايضاً الطبيعة اذا وجدت فى الجسم فليست متفيدة الحركة فيه لائتها لو كانت

١- والقائل جمهور الحكماء ومنهم الشيخ فى الشفاء وغيره فى غيره .

كذلك لكان لها فعل من دون الجسم اذا لا يجاديتاً آخر عن الوجود، والاعستغناء عن الشئ  
فى الايجاد لا ينفك عن الاعستغناء عنه فى الوجود، فاذن يستتبع وجودها وجود الحركة  
فى الجسم من عند مفيد الصثور كما يتبع وجود ساير الاعراض وجودها.

وقد يوجد مبدء اعلى من الطبيعة فى الجسم يتبع وجوده وجود قوى يصدر منها  
افعال و ذلك المبدء هو النفس فنسبت القوى اليها كما نسبت الاشكال والالوان  
والكيفيات الملموسة الى الطبيعة ولو كانت مثل هذه فعل النفس نسبت اليها كما نسبت  
الى الطبيعة، فيقال: شكل نفسانى و لون نفسانى. كما يقال: شكل طبيعى و لون  
طبيعى.

فعلم من هذا: ان المادة يستعد لوجود هذه الاشياء كلها فيها لكن بعضها قبل  
بعض بالطبع. فالمتقدم على جميع هذه الصفات يسمى طبيعة والمتقدم على القوى  
يسمى نفساً والفرق بين القبيلتين كالفرق بين الحركة التوسطية والقطعية و كذا الاذن  
السيال والزمان المتصل والنقطة والخط فاحسن تدبره.

### حكمة عرشيّة

فالتبيعة قابلة للاشتداد والتضعف و لو لم يكن من شأن صور العناصر الاشتداد  
والتضعف والتضاد و يوجد لها حد جامع و مرتبة مشتركة هى اخيرة مراتب الشدة  
لبعضها و اولى مراتب الضعف لبعض آخر او بالعكس كالبخار بين الهواء والماء عند  
تكاثف الهواء او تلطّف الماء لزم خلو المادة عن صور العناصر كلها فى زمان  
وهو ممتنع.



فالماء اذا استحال هواءً بلغ فى لطافته الى درجة هي آخر درجات الماء فى اللطافة و اوّل درجات الهواء فى الكثافة و مثل هذه الواسطة توجد بين المركّبات ايضاً كالمرجان بين الجماد والنّبات والوقواق بين النّبات والحيوان والقِرْدَة بين الحيوان والاِنسان .

### انارة "كشفيّة"

قد اشرنا الى انّ مباشر الحركة الجسمانيّة طبيعة ، ففى الحركات الاِنتقاليّة - الاِرادية - تفعل النفس حركة الاِنتقال باستخدام الطّبيعة وامّا فى الحركات النفسانيّة فهى تفعلها بذاتها لا بتوسط الطبيعة الا ان مخالطتها مع الطبيعة مما يصحّ لها عروض - التجدد فتجدّدُها من جهة الطّبيعة لا من جهة ما فوقها .

### بحث "تحصيلي" كشفى<sup>١</sup>

ولعلّك تقول حسبما نظرت فى كلام بعض الحكماء: لو استحالّت الطبيعة محرّكة للاعضاء خلاف ما توجهه ذاتها طاعةً للنفس لما حدث اعياء عند تكليف النفس ايّاها و لما تجاذب مقتضى النّفس و مقتضى الطّبيعة عند الرّعدة .

فاعلم ان الطبيعة التى هى قوّة من قوى النفس و يفعل بتوسطها النفس بعض - الاِفاعيل هى غير الطبيعة الموجودة فى بسائط العناصر و مركّباتها فان تسخير النفس لاحديهما ذاتي لا أنّها قوة منبعثة منها فى مقام المباشرة للجسم و للاُخرى اقسرى فالتّبيعة التى يستعملها النفس فى حركة الاِنتقال اولاً و بالذات غير متعصيّة للنفس ، اذ هى من جنود النفس بل هى متحدة الذات معها .

بمعنى: ان النفس نازلة اليها متحققة<sup>١</sup> بها فى مرتبتها و اما الاخرى<sup>٢</sup> فهى التى يستعملها ثانياً بتوسط الاولى<sup>٣</sup> و انما يقع بسببها الاعياء او الرعشة لانهما جزءا للبدن بما هو مركب من الطبايع لا بما هو مادة للنفس و قد علمت الفرق بين الاعتبارين والبدن، بدن بالاعتبار الثانى لا بالاعتبار الاول و نفسية النفس ايضا من جهة كونها مقومة له مدبرة<sup>٤</sup> اياه فلهذا حكمنا بان التركيب بينهما اتحادى .

و بعض القائلين بهذا التركيب لمّا لم يحصله الفرق بين هذه الاعتبارات واهملوها التجاؤا الى نفى تجرد النفس و خلع صور الاعتبارات فى المركب<sup>٥</sup> .

### تفريع

فالمادة التى يتصرف فيها النفس ليست هذا الجسم الثقيل<sup>٦</sup> الذى يقع لها به الاعياء بل هى اللطيفة المعتدلة النورية و هو البدن الاصلى ، و هذا غلافه و قشره ، ولا يوجب لها الاعياء والرّعشة لانه مناسب لجوهر النفس فليكن هذا عندك من المستبين صحته .

### حكمة "عرشية"

وامّا سبب الموت الطبيعى فليس كما قالته اقوام جالينوس و ساير الاطباء . الطبيعيين فى بيانه من : ان عروضة لاستيلاء الحرارة على رطوبات البدن فتفنيها ثم تفنى بفنائها ، و لهذا قالوا : ما هو سبب الحياة هو سبب الموت .

و علّلوه ايضا بوجوه اخرى<sup>٧</sup> مقدوحة مدخولة مثل تناهى قوى الجسم و هو صحيح لو كان بالاعتقال و امّا اذا كان بامداد علوى فلا و مثل حكايات نجومية

١- والقائل هو السيد السند مير صدر الشيرازى وقد نقل كلامه و تفصيل مرامه فى الاسفار الجواهر والاعراض ص ١٨٨ الى ١٩٢  
٢- ليست هذا الجسم الغليظ الثقيل الذى .... دبط



اكثرها مجازفات لا توقع ظناً فضلاً عن يقين .

فنقول : سبب الموت و حكمته هي حركات النفوس نحو الكمال ، اذ لها في الطبيعة غايات<sup>١</sup> كما برهن عليه و كل ذي غاية في حركاته اذا بلغ غايته وقف عن الحركة و اخذ في حركة<sup>٢</sup> اخرى<sup>٣</sup> ان بقى له نقصان يجبر بالحركة<sup>٤</sup> الى ان ينقلب فعلاً محضاً و عقلاً صرفاً كما في قوله تعالى : «وَيَنْقَلِبُ<sup>٥</sup> الى<sup>٦</sup> اهله<sup>٧</sup> مسروراً» .

فكل تعطل و وقوف عن الحركة في ذوات النفوس بما هي ذوات النفوس بواسطة انتقالها الى نشأة<sup>٨</sup> اخرى<sup>٩</sup> فسمى له في<sup>١٠</sup> عالم هذه الحركة موتاً و في عالم آخر و لادة و حياة<sup>١١</sup> اخروية .

فالانسان مثلاً انما يعرض له الموت الطبيعي لتوجه نفسه في مراتب الاستكمال<sup>١٢</sup> وتحولاته الى عالم الاخرة توجهها غريزياً وسلوكها الى<sup>١٣</sup> جهة المبدء<sup>١٤</sup> الاعلى<sup>١٥</sup> سلوكاً ذاتياً كما اشير اليه في قوله تعالى : «يا ايها الانسان ائتتك<sup>١٦</sup> كادح<sup>١٧</sup>»<sup>١٨</sup> الى<sup>١٩</sup> ربك كدحاً<sup>٢٠</sup> فملاقية<sup>٢١</sup> فاذا ارتحلت من هذه النشأة الى<sup>٢٢</sup> نشأة<sup>٢٣</sup> اخرى<sup>٢٤</sup> حتى صارت نفسه بالفعل و بطلت عنها القوة<sup>٢٥</sup> الاستعدادية<sup>٢٦</sup> امسكت عن تحريك<sup>٢٧</sup> البدن فيعرض الموت للبدن فهذا معنى الموت الطبيعي للانسان و مبناه استقلال النفس بحيوتها الذاتية و ترك استعمالها<sup>٢٨</sup> الآلات البدنية<sup>٢٩</sup> على التدرج حتى ينفرد بذاتها و يخلع البدن بالكلية<sup>٣٠</sup> لصيرورتها<sup>٣١</sup> امراً بالفعل و هذه الفعلية لا ينافي<sup>٣٢</sup> الشقاوة<sup>٣٣</sup> الاخرية<sup>٣٤</sup> اذ ربما يصير شيطاناً بالفعل او على شاكلة ما غلبت عليه صفاته الرديئة .

١- في بعض النسخ المخطوطة عندنا : ان بقى له نقصان يجبر بالحركة والا فينقلب فعلاً محضاً وعقلاً صرفاً . لا يخفى ان ما في المتن اصح كما هو الواضح للعارف باساليب كلام المصنف «قده»

٢- سمي له في عالم ..... د،ط ٣- في مراتب استكمالاته .... د،ط

٤- في بعض النسخ : الى جهة المبدء الاخرى . ولا يخفى ما فيه .

٥- سورة الانشقاق ، آية ٧

## تنبيه "انعكاسي"

ثمَّ ما ذكرناه في الوجه الاول ان سبب الحياة هو بعينه سبب الموت فالأمر فيه عندنا على عكس ما تخيّلوه لان الحرارة فعلها الأول في الاجسام النباتيّة والحيوانيّة تحليل الرطوبات و تقليلها و صرفها في وجوه الحركات والاستحالات فكلما تحلّلت مادّة الحيوان والنبات أعدّها الله تعالى بانضياف مادة "أخرى" لها من جهة القوّة - الغازية بحرارة جديدة تفعل فعل "الحياة اقوى من الأولى" لاجل زيادته المادّة - وهكذا الى ان استكملت القوة النفسانيّة التي هي مستخدمة هذه القوة بافاعيلها واستغنت عن اصل تلك المادّة اما بمادّة "أخرى" كالنفس النباتية من غير تناسخ او بذاتها و بذات مقيّمهما و مبقّيها كما في النفس الانسانيّة واما ساير النفوس الحيوانية ففيها سرٌّ آخر .

## تفريع نوري

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما ان الزمان بمنزلة شخص روحه - الدّهر والطّبيعة بالنسبة الى النفس كالشّعاع من الشمس يتشخّص بتشخصها .

## تذكيرة

الفاعل المباشر لجميع الحركات الجسمانيّة هي الطبيعة اما فاعل الحركة الطبيعيّة فليس فيه كلام واما التّسريّة ففاعلها طبيعته مقسوره مجبوره و اما الارادية ففاعلها طبيعته مجبولة مطيعة للنفس لا عاصيه .



## حكمة "قرآنيّة"

للنفس فى افاعيلها فى هذا العالم طبيعتان مقهورتان تخدم احديهما لها طوعا والاخرى<sup>١</sup> كرها كطاعة طبائع السماء والارض للبارى جل اسمه فى اتيانها له كما قال الله تعالى<sup>١</sup> : « ائتيا طوعاً او كرهاً<sup>١</sup> » فان طاعة السماويات و اتيانها له فى حرركاتها - الدورية الشوقيّة من جهة- تحريكات الملائكة العقلية والنفسية اياها فطريّة من غير ممانعة طبيعته<sup>٢</sup> اخرى<sup>٣</sup> يخالفها او قسر قاسر يمانعها و تلك بخلاف حرركات الارضيات فى انقلاباتها النفسانية و غيرها فانها تخالف مقتضى طبائعها الاسطقسية ، واما قوله تعالى<sup>٤</sup> : « قالتا آتينا طائعين<sup>٢</sup> » فانها بعد حصول الاستعدادات وقبول الاستحالات والانعقالات و لحوق الصّور والكمالات صارت كالسماويات قابلة لانوار المعرفة والاهتداء .

اما الطبيعة التى تخدم النفس طوعاً فهى ما ينبعث من ذاتها و تفعل بها الافاعيل الطبيعية الداخلية كالجذب والدفع والامساك والاحالة والهضم والتنمية والتوليد وغيرها<sup>٣</sup> .

واما التى تخدمها كرهاً فهى التى يتركب منها اعضاؤه<sup>٤</sup> و تفعل بها الافاعيل الخارجية كالمشى والكتابة والصلوة والكف والطواف وغيرها<sup>٥</sup> .  
والاولى<sup>٦</sup> باقية مع النفس فى النشأة الباقية و فيها سرّ المعاد الجسمانى .

## حكمة "مشرقيّة"

قد ثبت ان الطبيعة امر متجدّد سيّال و معلوم انها مقوّمه للجسام الطّبيعية

١- سورة ٤٦ ، آية ١٤ ٢- سورة ٤١ ، آية ١٠ ٣- : و غير ذلك، د،ط

٤- فى اكثر النسخ : فهى التى يتركب منها و تفعل بها الافاعيل .... الخ

٥- : فى بعض النسخ بدل غيرها : غير ذلك

والاعراض تتبعها في الوجود .

فموضوع العلم الطبيعي نفس الحركات او المتحركات بما هي متحركات لا بما هي ثابتة في العقل او مرتبطة بامر ثابت عقلي فجميع ما يبحث عنه الطبيعيون من الجواهر - الحسيّة من حيث كونها حسيّة واعراضها ، واقعة في الاستحالة والانتقال والسّيلان فهي لم يزل و لا يزال في الحدوث والتجدّد .

فمن علم هذا علم حدوث العالم و هذا بالحقيقة معنى كلام علماء الملة : عالم الاجساد لا يخلو عن الحوادث و مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم حادث . فكلمنا هذا شأنه فهو من الدنيا .

والآخرة دارالقرار وهما متضايقان من فهم مفهوم الدنيا و مسمّاه فهم مفهوم - الآخرة و مسمّاه « ولقد علمتم النشأة الأولى فلو لا تذكّرون ؟ » .

### حكمة قرآنيّة

لما كان العالم الجسائي بشخصيّته تدريجيّة الوجود و كلّ تدريجيّ الوجود فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه فهذا العالم زمان حدوثه و بقائه واحد .

فعلى هذا لا اشكال في مفاد قوله تعالى : « خلق السماوات والارض في ستة ايام<sup>٣</sup> » اذ المراد منها ستة آلاف سنة و هي من زمن خلق آدم الى نزول القرآن لان « كلّ يوم عند ربك كآلف سنة مما تعدّون<sup>٤</sup> » وقد حققنا ذلك في تفسير سورة الحديد .

### تتمّة

ثمّ اعلم ان موضوع الامكان يجب ان ينتهي الى امر يكون مبدعاً والاّ لسبقه

٨- : سورة ٥٧ ، آية ٥٥

٧- : سورة ٥٧ ، آية ٣

٦- : عالم الاجسام ، د، ط - س، ق



امكان آخر و كذلك الى مالا نهاية و هذا الامكان الذى ينعدم مع الفعل فله سبب .  
 فاخطأ من قال : ان القوة متقدمة على الفعل فى العالم . من القائلين بانّـه : كان  
 قبل العالم خلاء غير متناه او ظلمة او هاوية ، و هم فرق حكيت فى الشفاء مذاهبهم <sup>١</sup> .  
 وسبب الامكان لا محالة يكون حادثاً فيسببه امكان آخر سبقاً زمانياً و هكذا  
 فامكان وجود الصورة صفة موجودة فى هيولائها اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان  
 وجوده الصورة ، و هذا كسعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا عقلناها و احضرنا معها  
 قدر ما يسع من الماء كان امكان امر .

فانفسخت شبهة من قال : ان الموجود كيف يكون مضافاً الى المعدوم . وان قيل :  
 ان السعة معنى وجودى والامكان معنى عدمى كيف يكون الفعل قوة ؟ قلنا <sup>٢</sup> : قوة  
 بالقياس الى ما يسعته و هو عدمى و فعل بالقياس الى وجودها ولو كانت بالقياس  
 الى الوجود مطلقا لكانت قوة محضة كالهولى الاولى و هى معنى عدمى لانتها قوة  
 بالاطلاق الا انتها لا يكون معرأة عن الصّور كلّها .

فعلم ان القوة ليست متقدمة على الفعل مطلقا فانها لا يقوم بذاتها بل يحتاج الى  
 جوهر يقوم فيه و ذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل حتى يستعدّ لشيء فان التّليس -  
 السّلق غير قابل لشيء .

ثم البرهان قائم على وجود امور لا يكون بالقوة كالبارى و ضرب من الملائكة،  
 و قد علمت ايضاً ان القوة يحتاج الى فعل و ان مخرج القوة الى الفعل لا بدء و ان  
 ينتهى الى موجود بالفعل غير محدث على ان الفعل يتصور بذاته والقوة يتصور من  
 جهة ما بالفعل كما قيل فى الايجاب والسلب .

١- اعلم ان الشيخ قد ذكر مذاهب الناصر فى هذه المسألة مشروحاً فان شئت فارجع كتاب الهيئات الشفاء  
 الطبعة الحجرية ١٢٠٥ هـ ص ٤٧٤ الى ٤٧٧ فان الشيخ . اطاب الله ثراه اول من بسط القول فى هذه المسألة  
 فى الدورة الاسلامية ٢- قلنا هو قوة ... هكذا وجدنا فى اكثر النسخ الغير المطبوعة .

وايضاً الفعل كمال والقوّة نقص والكمال قبل النقص و ايضاً الفعل خير " والقوة لا يخلو من شرّ .

فقد بان ان الفعل اقدم من القوة سبقاً بالعلّيّة والطبع والشرف والزّمان .

### حِكْمَةُ "مَشْرِقِيَّة"

واما امكان وجود النفس الحادثة فليس كما ذكره القوم من : ان بعض الاشياء امكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها كالنفس الانسانية فانها لمّا كانت حادثة لا بد و ان يتقدّمها امكان ومادة حاملة لاءمكانها لا لوجودها فانّها غير موجودة في المادة بل مع المادة .

قالوا : فعلم ان امكان الوجود له معنيان : منها ما يكون في مادة يتقوم بها - الوجود<sup>٢</sup> وهذا ليس للنفس و منها ما يكون في مادة يترجّح بها احد الطرفين وهذا للنفس لتجرّدّها .

والذي ذكره غير موجه فان الاءمكان له معنى واحد نسبته الى الوجود كما قرّره نسبة النقص الى الكمال ، فلا يجوز ان يكون للامكان معنيان ولا ان يكون امكان الشيء امكاناً لوجود شيء آخر .

بل الحق ان الاءمكان لا امر يتحصل<sup>٤</sup> في المادة من الصور والاعراض لكن بعض الصور على وجه يلزم وجودها وجود امر مفارق و امر النفس ليس كما تصوره من انها مجردة حدوثاً و بقاءً و سنبيّن لك كيفيّة حدوثها و بقائها وكما ان سلسلة المعقولات البادية انتهت الى 'معقول ضعيف العقولية يكون محسوس الوجود بالقوّة كالهولي

٢- في بعض النسخ و منها النسخة : د،ط و نسخة : س،ق، منها ما يكون في مادة يترجح بها احد الطرفين وهذا للنفس لتجرّدّها .  
٤- يحصل في المادة من الصور .... الخ د،ط



فكذلك سلسلة المحسوسات العائدة ينتهى الى محسوس ضعيف المحسوسية يكون معقول الوجود بالقوة كالقوة الخيالية وما يجرى مجريها فيكون فيه قوة وجود - المعقولات بالفعل فيتحد بها كما يتحد الهولى ' بالمحسوسات و يخرج من القوة الى ' الفعل فيكون عقلاً و معقولا' كما يخرج الهولى ' من القوة الى الفعل فيكون حاساً و محسوساً كما سيجى . فالنفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء .

ثمّ الاولى ' فى طريقهم ان يقولوا: «ان الامكان لشيء بالذات امكان لشيء آخر بالعرض فمادة البدن بامكانه يستدعى وجود صورة مدبرة لها هذا التدبير البشرى و لما لم يكن وجود مثل تلك الصورة الا و يكون معها فطرة عقلية فيفيض على المادة باستعدادها هيته كماله يحدث معها جوهر روحانى لا بحسب استعداد السادة بل بحسب جود المبدء الوهّاب على هذا الوجه .

### تفريع "نورى"

فقد تحقّق ان صورة الانسان آخر المعانى الجسمانية و اول المعانى الروحانية ولهذا سمّاه بعضهم طراز عالم الامر ، و سنبين ان المرتبة المسمّاة بالعقل الهولانى هى صورة الصور فى هذا العالم و مادة المواد فى عالم آخر فافهم و اغتتم .

#### الاشراق الثامن :

فى الحركة والسكون و اثبات الحركة فى الجوهر الصّورى .

واعلم ان كل ما يخرج من القوة الى الفعل فهو اما ان يخرج دفعة او يخرج لا دفعة ، و قد جرت العادة بتسمية هذا الخروج حركة دون الاول و هى فعل و كمال اول للشيء الذى هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فان الجسم مادام فى مكانه الاول مثلاً ساكناً ، فهو متحرك بالقوة و واصل الى مكانه المقصود بالقوة فاذا تحرك

حامل فيه كمال او فعل لكنّه بعد بالقوة فى المعنى الذى هو المقصود من الحركة .  
فالحركة اذن كمال اول للشيء لا من حيث هو انسان او فرس او نَحاس " بل من  
حيث هو امر بالقوة فهى وجود بين قوة محضة و فعل محض .

وظن قوم : ان الحركة هى الطبيعة اعنى جوهر الشيء الصّورى و ليس كذلك بل  
هى متحركة الطبيعة و حالها ، لا نفسها كما علمت من طريقتنا ، فان الحركة هى نفس  
الخروج من القوة الى الفعل ، لا ما به يخرج الشيء منها اليه كالأماكن و نظائره .

فالتسود ليس سواداً اشتدّ بل اشتداداً لموضوع<sup>١</sup> فى سواديته فليس فى الموضوع  
سوادان ، سواد اصل مستمرّ و سواد<sup>٢</sup> زايد عليه لا استحالة اجتماع مثلين فى موضوع  
واحد ، بل يكون له فى كل آن مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هى الحركة  
لا السّواد فالاشتداد يخرجّه من نوعه الاول و يدخله فى نوعه الثانى .

قالوا : فعلم ان النفس ليست ، بمزاج لا تها باقية ، والمزاج امر سيّال متجدّد  
فيما بين كل طرفين منه انواع بلا نهاية بالقوة ، و معنى كونها بالقوة ان كل نوع  
غير متميز عما يليه بالفعل كما ان الحدود والنقط فى المسافة الاينية غير متميزة بالفعل  
وكل انسان يشعر من ذاته امراً واحداً بالشخص غير متغيّر وان كان بحسب قوّته  
الطبيعية السارية فى جسمه واحداً بمعنى الاتصال الى<sup>١</sup> انقضاء العمر .<sup>٢</sup>

### حكمة مشرقية

ومن ههنا يعلم : ان الوجود الواحد قد يكون له كمالية و نقصان فى نفسه والقائل  
بالاشتداد الكيفى و جماعة ممن فى طبقتهم معترفون ب: أن الحركة الواحدة امر شخصى  
فى مسافة شخصية لموضوع شخصى .

١- : بل اشتداد للموضوع ... الخ د، ط - س، ق

٢- فى بعض النسخ بل فى اكثر النسخ المخطوطة : وان كان بمعنى الاتصال واحداً الى انقضاء العمر .



واستدلوا عليه : بان الكون فى الوسط ليس امراً مبهماً بل امر " شخصى ، فيكون الرسوم منه لا محالة واحداً متصلاً لا جزء له بالفعل و انما له حدود بالقوة كحدود السافة المتصلة فاذا جاز فى الكيف عند اشتداده<sup>١</sup> وقوع انواع بلانهاية بالقوة بين طرفيها ، فكذلك فى الجوهر الصورى .

واما قولهم : لو وقعت حركة فى الجوهر واشتداد و تضعف فاما ان يبقى نوعه فى وسط الاشتداد والتضعف اولا يبقى<sup>١</sup> فان كان يبقى<sup>١</sup> نوعه فما تغيرت صورته - الجوهرية فى ذاتها بل انما تغيرت فى عارض فيكون استحالة<sup>٢</sup> لا كوناً .

وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فكان الاشتداد قد احدث جوهرأ آخر و كذلك فى كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر و يكون بين جوهر و جوهر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل و هذا محال فى الجوهر وانما جاز فى السواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل اعنى الجسم و اما فى الجوهر الجسمانى فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى فرض فى الجوهر حركة . انتهى<sup>٣</sup> .

فاعلم ان فيه بحثاً من وجهين : احدهما النقص<sup>١</sup> والثانى الحل<sup>٢</sup> ، اما النقص فوجود الحركة فى الكم<sup>١</sup> . والوضع فان المتحرك فى الكم مثلاً يلزمه ان يكون متكماً بالفعل فاذا كان موضوع الحركة لا بد له ان يتقوم تشخصه بمقدار او يكون مقداراً «مأ» لازم تشخصه كيف يتبدل عليه المقادير و هو باق بشخصية بالفعل<sup>٢</sup> .

ولا ينفع الاعتذار : بان المقدار غير داخل فى ماهية الجواهر الجسمانية<sup>٣</sup> .

لأننا نقول : لا بد فى كل حركة من بقاء الموضوع بشخصه والشخص من الجوهر

١- فى بعض النسخ و منها. نسخة س، ق و نسخة د، ط : فاذا جاز فى الكيف عند اشتداده انواع بلانهاية .  
من دون لفظة وقوع .

٢- فى بعض النسخ: لا بد ان يتقوم بشخصه بمقدار.... او يكون مقدار ما لازم شخصيته .... و هو باق بشخصه

٣- ان المقدار غير داخل فى ماهية الجوهر الجسمانى

الجسماني لا ينفك عن مقدار و كذا الحال في الحركة الوضعية فان الموضوع الجسماني لا يخلو عن وضع .

ولا يجدى ايضاً القول : بان المتحرك فيهما هي الهيولى الاولى ' لانتها في ذاتها امر بالقوة فما لم يخرج الى الفعل لم يعرض لها حركة في امر .

وقد مرّ ان الفعل قبل القوة بل النقص جار في حركة الاشتداد الكيفي في بعض الاجسام التي يلزمها لون «مّا» او حرارة «مّا» ثم يشتدّ او يتضعف في احدهما ، و خصوصاً عند من يقول : بانه لا يكون للمتحرّك الا تصاف بفرد من المقولة التي يقع فيها الحركة للموضوع ما دامت حركته .

واما البحث الثاني بطريق الحل و بعد تمهيد : انه قد جاز ان يكون لماهيّة واحدة انحاء "متعددة" من الوجود متفاوتة بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص يكون كل واحد منها متحداً مع الماهية خارجاً مغايراً لها عقلاً بضرب من التحليل .  
نقول : ان الجوهر الذي وقع فيه الحركة الاشتدادية نوعه باق في وسط - الاشتداد لكن قد تغير وجوده و تبدلت صورته الخارجية بتبدل طور من الوجود بطور آخر اشدّ او اضعف وليس يمنع تبدل انحاء الوجود انحفاظ الماهية والمعنى - المشترك فيه الذاتى .

وليست نسبة الوجود الى الماهية كنسبة العارض الخارجى لمعروضه والعرض لموضوعه حتى يرد عند تبدل الوجود في الحركة الجوهرية : بان ذلك تبدل لا في الجوهر ، بل بامر خارج عنه لما علمت ان وجود كل شىء هو تمام حقيقته ليس بامر خارج عنه ، بل الحق ان تبدل انحاء وجود نوع واحد هو بالحقيقة تبدل في نفس ذلك النوع و ان كان المفهوم محفوظاً والماهية باقية بحسب حدّها و معناها .

والحاصل : ان المغالطة انما نشأت اما من جهة عدم الفرق بين الوجود والماهية



او من جهة الاشتباه بين صفة الوجود و ساير الاوصاف العارضة للموجودات او من جهة : ان الوجود فى الخارج ليس الا نفس الماهية من غير ان يكون للمسمى بالوجود حقيقة عينية مع انه اصل الحقايق و مسنخ الماهيات .

فحيث زعموا ذلك انكروا ان لساھية واحدة انحاء متفاوتة فى الوجود و قد علمت بطلان ما زعموه .

البحث الثالث فانه قد ثبت فى مباحث التلازم بين الهيولى والصورة : ان الهيولى فى تقوّمها الشخصى يفتقر الى صورة «ما» غير معينة مع امر واحد بالعدد هو الجوهر المفارق المقيم كلا منهما بالآخر بوجه غير دائر ،

فلا يزال يستمر شخصية الهيولى بواحد بالعموم من الصورة وواحد بالعدد من المفارق و يكون موضوعه لواحد بالعدد منها و كذا الحال فى الحركة الكمية التى اضطرب المتأخرون فى كيفية بقاء الموضوع فيها حيث ذكروا : ان اضافة مقدار الى مقدار يوجب انعدامه و كذا انفصال جزء من المتصل يوجب انعدامه كما تقرر فى مباحث اثبات الهيولى من ان الجسم المتصل ينعدم بالانفصال او الوصل و يحدث آخر مثله و ان الجزء غير الكل والكل غير الجزء فلم يكن الموضوع باقياً بشخصه .

و اصبوبة هذا الاشكال انكر بعضهم كصاحب الاشراق<sup>١</sup> و غيره الحركة الكمية مطلقا و ارجعها فى النمو و الذبول الى الحركة الالينية ، اما لاجزاء الغذاء الى الداخل و لاجزاء المغذى الى الخارج ، و ذلك لانا نقول :

ان الجسم اذا ثبت تركبته من المادة والجوهر الاتصالي فشخصية الجسم ينحفظ بنوع من المقدار فاذا تخلخل او تكاثف يتوارد عليه المقادير على سبيل الحركة الاتصالية فيكون موضوع هذه الحركة الجسم مع مقدار «ما» وما فيه الحركة خصوصيات المقادير

١- ذكر صاحب الاشراق هذه المسألة فى المطارحات والحكمة الاشراق و اختار هذا القول فيهما و قد اورد عليه المصنف فى الاسفار مفصلا و زيف مسلكه فى هذه المسألة

المتواردة عليه .

نعم لو كان الجسم ، مجرد المقدار التَّعليمي ، كما ذهب اليه الرواقيون<sup>١</sup> لكانت الحركة في المقدار مُمْتَنَعَةً .

فالحقُّ ان الحركة كما يجوز في الكمِّ كالنَّموِّ والذبول والتَّخلُّل والتَّكاثُّف وفي الكيف كالأستحالة وفي الوضع كالأستدارة و في الأَين كالنَّقْلة ، كذلك يجوز في الصُّور الجوهرية .

كما ان السواد اذا اشتدَّ له في اشتداده فرد "شخصي" من الوجود<sup>٢</sup> زمانى "متصل" بين المبدء والمنتهى ، و له حدود غير متناهية بالقوة متخالفة بالماهية او غير متخالفة بها ، كذلك للجوهر الصُّورى في استكمالهِ التَّدرِجى كون واحد "زمانى" متَّصل و له حدود كذلك .

والبرهان على بقاء الشخص فيها وحدة الوجود لها، فانَّ المتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين التَّشخُّص ، اى الهوية الشخصية كما مر .  
ولو لم يكن الحركة "متَّصلة" واحدة بل ذات حدود متفاضلة لكان الحكم بانَّ - السواد في اشتداده غير باق بالشخص بل بالنوع او بالجنس حقاً ، و كذا في الصورة الجوهرية و ليس كذلك .

والسرُّ فيه : ان الوجود هو الاصل و له بحسب كل مقام صفات ذاتية و هو متعيَّن بذاته ولا يكون كلياً و ان اختلفت المعانى المنتزعة عنه المتحدة به ضرباً من الأئحاد باعتبار تطوُّراته في نفسه .

١- لانهم نفوا تركيب الجسم من الهيولى والصورة وفد ابطال الشيخ مختارهم و تبعه المصنف في هذا

٢- فى بعض النسخ : وكما ان للسواد فى اشتداده له فرد شخصى من الوجود زمانى .... - نسخة : د،

و : س، ق - آ، ق - م، ن



## بحث "وتحصيل"

اعترض بعض المتكأيسين<sup>١</sup> على قول من قال فى بقاء الموضوع لحركة النمو<sup>٢</sup> والذبول : ان زيد "الشباب (الشَّابُّ . خ،ل) بعينه زيد الطفل و ان عظمت جثته وزيد الشيخ بعينه زيد الشَّباب وان صغرت جثته . ب : أن المراد من بقاء زيد ان كان بقاء نفسه فليس النامى هو النفس بل البدن و ان كان المراد بقاء بدنه فليس بدنه باقياً لا ستيلاء - الحرارة الغريزيَّة و غيرها عليه بالتحليل كما بنى عليه تجرُّد النفس .

واعلم ان ما ذكره مغالطة نشأت من اهمال الحيثيات و تضييع الاعتبارات اذ لا شبهة فى ان زيدا جسم نام ناطق ففى الجسم اعتبارات، اعتبار : انه جسم فقط و اعتبار : انه جسم مقيد . واعتبار : انه جسم بلا شرط ان يؤخذ معه قيد ام لا .

والاول مادَّة والثانى فرد مركب والثالث جنس فالجنس بالمعنى الذى هو به جنس يصدق على المركَّب والذى لم يصدق عليه هو الجسم بالمعنى الذى هو مادَّة<sup>٣</sup> فما هو جزء ماهيَّة زيد لا يكون محمولاً و ما هو محمول لا يكون جزءاً .

وعلم بهذا ان ترديده غير حاصل بل النامى الباق هو زيد والمتبدِّل هو خصوصيات التقادير و هكذا فى استكمالاته الجوهرية فان فى الوجود كمالاً و نقصاً .

واعلم ان كل اشتداد و استكمال و مقابلهما لا يلزم ان يؤدَّى الى تخالف نوعى بحسب الماهية بل قد يكون و قد لا يكون ، فلا يلزم ان الانسان اذاكمل فى انسانيَّته كان قد خرج من نوعه الى نوع آخر و كذلك حدود السواد فى اشتداده لا يلزم ان يكون اموراً متخالفة بالنوع وان جاز ان يؤدَّى الاستحالة الى الانتقال من الضد<sup>٤</sup> الى الضد .

١- هو الحكيم المحقق صاحب التحصيل تلميذ الشيخ الاجل صاحب الشفاء «قدهما» واعترض على الشيخ ولصعوبة هذه المسألة انكر صاحب الاشراف الحركة الكمية حيث قال : اضافة مقدار الى مقدار وانفصال مقدار عن المتصل يوجب انعدامه فالمصير الى ما حققه المصنف فى مسفوراته .

## حِكْمَةُ "عَرَشِيَّة"

الحركات العنصرية دالّة على وجود ملائكة عقلية من وجوه كثيرة .  
 منها : أنّها طالبة لآحيارها و أماكنها الطّبيعيّة في جهات متقابلة و محدّدات الجهات  
 جسم ابداعى "دورى" الحركات الغير المتناهية فلا بدّ لها من قوة عقلية .  
 ولا أن حركاتها ليست طبيعيّة ولا جزافيّة ولا حيوانية شهويّة او غضبيّة ولا  
 طلباً لا أمر سفلى مطلقاً بل طلباً لا أمر عال عقلى لاليل ذاته دفعة بل للتشبّه به على -  
 التدرّج فى استخراج مابقى له من القوّة الى الفعل من الاوضاع المتعاقبة لعدم امكان  
 الجمع بينها دفعة .

ومنها : ان حركات الاجسام النّباتيّة فى تبقية الشخص بايراد الغذاء وامساكه  
 و جذبها و دفعها و تبقية النوع بتوليد المثل ، يدلّ على وجود مدبّر عقلى و ملك  
 روحانى .

ومنها : ان حركة العناصر الى الاجتماع ثم استحالاتها فى كيفياتها لحصول المزاج  
 لا بدّ لها من جابر يجرها على الالتيام و من حافظ يحفظها عن التبدد و هو لا محالة  
 امر غيرها و غير مزاجها و هو بحسب الشخص نفس والنفس مفتقرة الى ما هو اشرف  
 منها و بحسب النوع امر عقلى ذو عناية بالنوع

ومنها : ان لكل حركة بالطبع غاية و لغايته غاية اخرى و هكذا الى ان ينتهى  
 الى غاية عقلية فان لكل ناقص عشقاً وشوقاً غريزيّين الى ما فوقه او دعمهما البارى تعالى  
 فى ذاته لتحفظ بالاول كماله الاول و يطلب بالثانى كماله الثانى لينتظم العالم بطلب -  
 السافل للعالى و رشح العالى على السافل كما قال سبحانه : «هو الذى اعطى كل شئ  
 خلقه ثم هدى» ١ .



ومن 'هيهنا سلكنا مسالك انيقة في الوصول الى الغايات العقلية العلوية للحركات  
والاشواق الطبيعية والنفسانية .

### تفريع "عرشي"

فالحركات الطبيعية والنباتية والحيوانية كلها منتهية الى الخير الاقصى 'غايه'-  
الارض والسماء الذي بيده ملكوت الاشياء «ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان  
ربي على صراط مستقيم<sup>١</sup>» .

الاشراق التاسع :

في اثبات محرّك غير متحرّك .

قد مر ان لكل متحرّك محرّكاً غيره لا متناع تحريك الشئ ذاته والا لكان  
شئ واحد مندرجاً تحت مقتولتين بالذات وهما الفعل والاشغال .  
فالمحرّك اما ان يتحرّك من تلقاء ذاته او من تلقاء ما يباينه .

فالاول : اما ان يكون فاعل حركته يتحرّك ضرباً من الحركة ، و يحرك ضرباً  
آخر منها فيسمى متحرّكاً بالاختيار واما ان لا يكون هكذا فيسمى متحرّكاً بالطبع ،  
والمتحرك بالطبع اما ان لا يكون معه ارادة كحركة النار الى فوق فيسمى متحرّكاً  
بالطبيعة وان كان معه ارادة فيسمى حركة فلكية .

والثاني : ان كانت حركته كحركة الحجر الى فوق فيسمى حركة قسريّة وان  
كانت كحركة راكب السفينة فيسمى متحرّكاً بالعرض .

والمحرّك اما ان يحرك بواسطة او بغير واسطة والاول كالنّجار بواسطة -

١- سورة ٢٠ ، هود آية ٥٥ ، اولها : انى توكلت على الله ربي و ربكم ، مامن دابة .....

القدوم و ايضاً من المحرك ما يُحرك بان يتحرك و منه ما يُحرك لا بان يتحرك  
 كالعلم اذا حرك المتعلم او المعشوق في تحريك العاشق .  
 والمتحرك كات لا بد وان ينتهي الى ' محرك غير متحرك ، اما اولاً فلتناهي -  
 الا'جسام و اما ثانياً فلتناهي العلل .

فالمحرك الذي لا يتحرك تحريكه على ضربين اما بان يفيد المبدء القريب لحركة  
 الجسم او بان يكون غاية و معشوقاً يؤتم به و يتشوّق اليه فمن جهة هو علّة العلة  
 و من جهة هو علة القريبه .

و كل علّة غائية يكون علّيته على هذين الوجهين كما سبق .  
 ومثل هذا المحرك الذي لا يتحرك في تحريكه لا يجوز ان يكون ' الا قوة عقلية  
 محضة كالحال في الحركات الفلكية الا انه لا بد هناك من قوة جرمية يباشر التحريك  
 اما اولاً : فلو جوب تخصيص<sup>٢</sup> جزئيات الحركة لتساوى نسبة المفارق الى جميع الجزئيات  
 واما ثانياً فلان شدة القوة يوجب قلة الزمان ففي تحريك<sup>٣</sup> ما لا يتناهي قوّته  
 يوجب وقوع الحركة في آن واحد فلم يكن الحركة حركة .  
 واما ثالثاً : فلان اختصاص هذا الجسم بقبول تأثير المفارق اما لانه جسم ،  
 فاشتركت الا'جسام كلّها فيه و ان كان بقوة فيه فهو المطلوب اذ به يصدر الفعل عنه  
 وان كان بقوة في المفارق فالكلام فيها كالكلام فيه .

١- في نسخة : د،ط و س،ق : و مثل هذا المحرك الذي لا يتحرك لا يجوز ان يكون قوة جسمانية بل عقلية محضة . هكذا وجد في اكثر النسخ .

٢- في بعض النسخ : اما اولاً فلتخصيص جزئيات الحركة

٣- : ففي ما لا يتناهي يوجب وقوع .... د،ط

٤- : فلا اختصاص هذا الجسم ... د،ط



## الاشراق العاشر :

فى انَّ الحركة المُستديرة اقدم الحركات كُلَّها بالطَّبع  
والجِسم المتحرِّك بها اقدم الاءجسام بالطَّبع ، وائَّه  
لا يتقدَّم على هذه الحركة والزمان الاءذات البارى جلَّ اسمه

اما ائَّها اقدم الحركات فلائنَّ الحركة التى فى الكمَّ لا يخلو عن حركة مكانية  
اذ لا بدَّ للنامى والذابل من وارد يتحرك اليه او خارج يتحرك منه و هى والوضعية  
يخلوان عن الكمية والتخلخل والتكاثف ولا يخلوان من استحالة والاستحالة لا يكون  
دائمةً فلا بدَّ من علة حادثة محيلة مثل نار تحيل الماء بان يقرب منه او يقرب هو  
منها بعد ان لم يكن .

فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية مستقيمة والمستقيمات  
لا يتصل والحركة المستديرة متصلة فهى غنية من ساير الحركات لا يستغنى عن -  
الدورية فهى اقدم الحركات بالطبع وائَّها لا ئَّها تامة لا يقبل الزيادة<sup>٢</sup> والاشتداد  
والتضعف كما تشتد الطبيعة اخيراً فى السرعة كلما قرب من الحيز والقسيَّة تضعف  
اخيراً كلما بعد من القاسر والنام اشرف من الناقص فالدورية اشرف من ساير الحركات.  
ويجب من هذا ان الجرم المتحرِّك بها اقدم الاءجرام و اشرفها و به يتحدَّد  
الجهات للحركات الطبيعية المستقيمة والزَّمان مقدار هذه الحركة لانه اقدم الحركات  
و خصوصاً ما للجرم الاءقصى من الحركة لائَّها اسرعها و اوسعها و انما هداانا الى  
وجوده مشاهدتنا اختلاف الحركات فى المسافة واتفاقها فى الاءخذ والترك و اتفاقها فى

١- : لا بد للنامى والذابل من وارد يتحرك اليه او فيه و هى والوضعية لا تخلو ان عن الكمية والتخلخل  
والتكاثف لا يخلوان من استحالة والاستحالة لا يكون دائمة ... الخ . د،ط - ن،ر .

٢- ولا الاشتداد والتضعف، د،ط .

المسافة واختلافها في الـ أخذ والترك .

فعلم ان في الوجود مقداراً غير قارّ يتفاوت الحركات فيه غير مقادير الـ جساء و نهاياتها لـ ته غير قارّ وهذه قارّة وهذا على طريقة الطبيعيين .

واما على طريقة الـ لهيين فلان كل حادث له قبلية<sup>١</sup> لا يجمع البعدية لا قبلية الواحد على الكثير و قبلية الـ اب على الابن او ذات الفاعل او العدم الى غير ذلك مما يجوز فيه الـ اجتماع بل قبلية لا يجمع البعد و مثل هذا ففيه ايضاً تجدّد بعديات<sup>٢</sup> بعد قبليات باطلة فلا بد من هوية شئ<sup>٣</sup> متجدّد متقدّم<sup>٣</sup> بالذات على الـ اتصال لمحاذاة الحركات الواقعة في المقادير الممتعة الانقسام اصلاً فهو مقدار الحركة و عددها يتقدّر به من جهة اتّصاله و يتعدّد به من جهة انقسامه الى متقدّم و متأخّر ولا يمكن ان يتقدم شئ<sup>٣</sup> على الزمان والحركة الـ باري الكل و ضرب من ملائكة تقدّم<sup>٣</sup> آخر كما اشرنا اليه .

ولـ ته لو تقدّم شئ<sup>٣</sup> على الزمان والحركة هذا التقدم لكان عند وجوده عدمه و كل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه جاز الوجود اذ لو لم يسبقه امكان ، لكان مستنعاً .

و قد علمت ان هذا الـ مكان يجب ان يكون له موضوع و موضوع امكان- الحركة لا بد ان يكون من شأنه ان يتحرّك كما مرّ و ممكن الحركة لا يكون الـ جسماً او جسمانياً و كلّ ما من شأنه ان يتحرّك فاذا لم يوجد حركته فاما لـ عده

١- في اكثر النسخ المخطوطة : فلان كل حادث له قبلية لا قبلية الواحد على الكثير و قبلية الـ اب على الابن مما يجوز فيه الاجتماع بل قبلية قبل لا يجمع البعد . وما في المتن : او ذات الفاعل او العدم . ليس في النسخ الغير المطبوعة .

٢- في بعض النسخ : تجدّد بعديات قبل قبليات ....

٣- في النسخة : د، ط : شئ متجدّد متصرم بالذات .



علتها او لعدم شىء من احوالها او شرائطها التي بها يصير متحرّكاً فاذا وجدت الحركة فلحدوث علّة محرّكة والكلام فى حدوث العلة كالكلام فى حدوث الحركة و هكذا الى ' ما لا نهاية له فالأسباب المترتّبة اما وُجِدَت مجتمعةً معاً او متتاليةً على التعاقب والاول محال لقواطع البراهين و مع ذلك فجميعها حادثة لا بدّ لها من علة حادثة ثم المتعاقبات لو كان كل منها موجوداً فى آن لزم تعاقب الاكّانات و علمت استحالتها فيكون حركة بعد حركة و زماناً بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل هو الحركة بمعنى القطع والزمان الذى هو مقدارها والمستمرّ هو الامر المتوسط بين اجزائها والآن السيّال .

فهيها امر" واحد ذو شئون غير متناهية بالقوّة لا بالفعل و ليس اتّصال الزمان بغير اتّصال الحركة حتى يكون 'هيها اتصالان بل حالهما كحال الجوهر المتّصل والجسم التّعليمى فهي من حيث هويّتها الاتّصاليّة الغير القارة حركة" و من حيث تعيّنهما المقدارى زمان" فالحركة امر واحد موجود له فاعل واحد و قابل واحد<sup>١</sup> لان الصفة الواحدة الشخصيّة لا يكون الاّ لموصوف واحد من فاعل واحد ، و هذا - الجسم لا يجوز ان يتكوّن من جسم آخر او يتكوّن الى 'جسم آخر و ليس كما ظنّ ان هذا الجسم علة الزمان والحركة والا لم يكن زمانياً بل يتشخص بهما .

وانّما علّة الزمان<sup>٢</sup> ما يكون نسبته الى ' اجزائه المتقدّمة والمتأخرة نسبة واحدة غير زمانيّة .

و قد علمت من مذهبنا : ان كل جسم و كل طبيعة جسمانيّة وكلّ عارض جسمانى من الشكل والوضع وسائر المحسوسات "امور" زائلة سائلة اما بالذات او بالعرض .

١- فى نسخة ، دط بعد قابل واحد : فلا يكون الا لجسم واحد من فاعل واحد .... الخ .

٢- بل علة الزمان ... دط - س،ق

ففاعل الزمان لا بدّ وان يكون له جهتان جهة وحدة عقلية و جهة كثرة تغيرية  
فبجهة وحدته يفعل الزمان و بجهة كثرته يفعل عنه و يتغير به و ما هي الا النفس،  
فنفس الجرم الاقصى حافظة للزمان والحركة و هي ايضا محدّد المكان والجهة بهذا -  
البرهان بعينه ، اذ الجرم الشخصى كما يحتاج الى الزمان ، يحتاج الى المكان والجهة.  
فكيف يتقدّم عليهما بالطبع .

فهذه الامور اما من مقومات الشخص بما هو شخص او من لوازم وجودها .  
و لوازم الوجود كلوازم الماهية فى استحالة تخلل الجعل بينها و بين ملزوماتها .

### اشارة و تنبيه

قد علّمناك و هدّيناك الى طريق عرشى فى اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه  
حتى الافلاك و صورها و طبائعها و نفوسها حدوثاً زمانياً تجددياً بعد ما اشرنا اليك  
الى فقر الهويات الوجودية الى بارئها فقراً ذاتياً من حيث هوياتها و انها تعلقية -  
الوجود من غير ان يكون لها كينونة لائنفسها ولا ان يكون لها مع انفسها اذا قطع -  
النظر عن جاعلها الاّ البطلان المحض والليس الصرف .

وبيّنا ايضا بالبرهان النير العرشى: ان الماهيات امور لا يتعلق بها فى ذاتها -  
الجعل والتأثير ولا الوجود والعدم ولا الحدوث ولا القدم .

فاشكر ربك فى انفتاح روزنة قلبك الى مشاهدة عالم الملكوت من هذا البيت  
المظلم الكدر ذى عقارب و حيّات و سباع .

ثم ان ابعد الناس عن طريق الحقّ ممّن يشرع فيما لا يعنيه و يريد ان يذّب عن  
مذهب لا يعرفه ولا يحيط بحجج امله ، من يثبت على الله تعالى ارادة متجددة غير  
متناهية سابقة و لاحقة و يزعم<sup>١</sup> ان له ارادة ثابتة ازليّة و ارادة متجددة غير متناهية

١- فى اكثر النسخ المخطوطة : قائلا ان له ارادة .



ويزعم بظنه الفاسد انه يذبّ عن الدين وانّ الايمان بالشرائع اوجب ارادات حادثة غير متناهية في ذات الباري .

وقديّنا ان ما هذا شأنه هو نفس الحركة <sup>١</sup> بالذات والجسم واحواله بالعرض وكل حركة و ذى حركة متصرّم" و متجدد" يحتاج الى حافظ محرّك مديم فاله العالم عند هذا الجاحد المسلم لساناً الكافر ضميراً يكون <sup>٢</sup> حركةً او جسماً دايماً الحركة المستديرة فما شدّ ظلمه و تعطيله و تجاسره على اله العالسين تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

فهو لاءهم اعداء الله واولياء الطاغوت و بظهور امثالهم تحاذل اهل الدين و كتبوا اسرارهم وانكتموا في زاوية الخمول فانقرضت آثار من كان اكثر عنايتهم بالشاهدات الروحانية و حراسة القلوب عن خفيات مكائد النفس والهوى و تصفية الباطن بالرياضيات الحكيمة و تنويرها بالانوار العلوية ولولا ظهور اهل البدع والاهواء المتقرّبين الى السلاطين باظهار التفقه ما انقلعت انوار الحكمة عن قلوب - الخلق كلّ الاثقال وما انتشرت دياجير ظلمات الجهالة على وجه الارض هذا الانتشار والحمد لله على جميع الاحوال <sup>٣</sup> .



١- في بعض النسخ : نفس الهيولى .. الخ .  
٢- يلزم ان يكون هيولى او جسماً دائم الحركات .  
٣- ما انتشرت دياجير ..... هذا الانتشار.... كذا في نسخة د، ط - ل، ن - آ، ق و في بعض النسخ : ما انتشرت ..... هذا الانتشار .

## الشاهد الخامس

في احوال الماهية واعتباراتها

و فيه اشراقات :

الاشراق الاول :

في الماهية

ان الامور التي قبلنا لكل منها ماهية<sup>١</sup> و وجود والماهية ما به يثجاب عن -  
السؤال في الشيء بما هو كما ان الكمية ما به يثجاب عن السؤال فيه بكم «هو» فلا  
يكون الا مفهوماً كلياً .

وقد يفسر بما به الشيء «هو هو» فيعمها الوجود والتفسير لفظي فلا دور، والماهية  
الانسانية مثلاً لمّا وجدت شخصيه<sup>٢</sup> و عقلت كليتة فليس من شرطها ان يكون في  
نفسها كليتة ولا شخصيه<sup>٢</sup> ولا واحدة ولا كثيرة وليست اذا لم تخل من وحدة او  
كثرة او عموم او خصوص لكانت في حد نفسها امّا واحدة<sup>٢</sup> او كثيرة<sup>٢</sup> او عامّة<sup>٢</sup> او  
خاصّة<sup>٢</sup> .

وسلب الاء تصاف من حيثية لا ينافي الاء تصاف من حيثية اخرى<sup>١</sup> ، و ليس  
نقيض اقتضاء شيء شيئاً الا<sup>١</sup> ، لا اقتضاءه له ، لا ، اقتضاءه مقابله ، فيلزم<sup>١</sup> من عدم اقتضاء  
احد المتقابلين لزوم المقابل الآخر و ليس اذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهيته وجود ،  
كان له فيه العدم لان خلوة الشيء عن النقيضين و ان كان مستحيلاً في الواقع لكنه جاز  
في مرتبة من الواقع لانه اوسع من تلك المرتبة ، على ان نقيض وجود الشيء في المرتبة

١ - : يلزم من عدم اقتضاء .



رفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفاً و قيداً للمرفوع لا للرفع ، اعنى رفع المقيّد  
لا الرفع المقيّد .

ولهذا قال الشيخ : «لو سئل بطرفي النقيض<sup>١</sup> كان الجواب السلب لكل شئ»  
بتقديمه على الحيثيّة ، فالإنسان ليس من حيث هو انسان موجوداً ولا معدوماً ولا  
شيئاً من العوارض ، ولا يراد من تقديم السلب على الحيثيّة ان ذلك العارض ليس من  
مقتضيات الماهيّة حتى يصحّ الجواب بالإنجاب في لوازم الماهية كما فهمه بعض لظهور  
فساده ولا الغرض من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالإنجاب العدولى .

ولأنّ مناط الفرق بين العدول والسلب تقديم الرابطة عليه و تأخيرها عنه لا غير  
فلو سئلنا بموجبتين في قوّة النقيضين او بموجبة و معدولة كقولنا : الإنسان امّا  
واحد أو كثير أو ، اما واحد أو لا واحد، لم يلزمنا ان نجيب البتّة و ان اجبنا ،  
اجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي النقيضين لان معنى السؤال بالموجبتين  
في العرف أنّه اذا لم يتّصف بهذا اتّصف بذاك ، والآن تتّصف لا يلزم الاّ اتحاد<sup>٢</sup> .

وليس ان الانسانيّة الكلية انسانيّة واحدة بالعدد و موجودة في كثيرين فان  
الواحد العددي لا يتصور ان يكون في امكنة ولو كانت انسانيّة افراد الانسان امراً  
واحدّاً بالعدد لاستحال اتصافه بامور متقابلة ، بل المعنى الذي يعرض له في الذهن  
انه كلّى يوجد في كثيرين لا من هذه الجهة .

وليس كل واحد انساناً بمجرد نسبته الى انسانيّة يفرض متجازةً عن الكل بل

١- قال الشيخ في الشفاء (الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق مباحث الماهية ص ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤) : فصل في -  
الامور العامة و كيفية وجودها و اعلم ان كلمات متألهة الاسلام في بيان اعتبارات الماهية مأخوذة عن  
الشيخ والشيخ «قده» قد بين هذالمسألة ومايرتبط بها بما لا مزيد عليه ولعمري انه «قده» متفرد  
في بيان مفاهيم الحقائق والاعتبارات التي يرد على المفاهيم .

٢- : لا يستلزم الاتحاد ... دط

لكل منها انسانية 'اخرى' غير ما لآخر بالعدد واما المعنى المشترك فهو فى العقل.

### الاشراق الثانى

فى الكلّىّ والجزئىّ :

الكلّىّ ما نفس تصويره غير مستنع الصّدق على كثيرين فيمتنع وقوعه فى العين فانه لو وقع فى الخارج حصلت له هويّة متشخّصة فيها الشّرّكة .

واستشكل هذا : بان الطبيعة الموجودة فى الذهن ايضاً لها هويّة وجودية لتخصّصها بأمور شخصيّة و مميّزات كقيامها بالنفس و تجرّدها عن الأمور الحسيّة . قيل : ان كليّتها هى مطابقتها لكثيرين لا من جهة هويتها القائمة بالذهن بل من حيث معناها .

وفى المطارحات : من حيث كونها ذاتاً مثالية ادراكية غير متأصلة فى الوجود اذ وجودها كوجود الاّ ظلال المقتضية للاّ رتباط بغيرها .

### حكمة "مشرقيّة"

الطبائع الجسمانية يحتاج فى وجودها خارج العقل الى وضع و مقدار و شكل و غير ذلك من التى يكتنفها و تجعلها قابلة للاّشارة الحسيّة ، فهذه الأمور ممّا يؤثّر فى وجودها الخارجى و يدخل فى قوام هديّتها على وجه جزئى حتى لو رفعت شىء من هذه الاعراض عن واحد من افرادها لم يكن «هو هو» .

واما وجودها العقلانى فهى بحسب ذلك الوجود متساوية النّسبة الى اشخاصها المختلفة فى الاّوضاع المختلفة والخصوصيّات المادية لكون ذلك الوجود مجرداً و هذه الوجودات مادّية والمجرد لا يختلف نسبته الى اعداد مادّية من نوعه .

١- وقد بسطنا الكلام فى علة الشخص فى حواشينا على المشاعر وسيأتى تلخيصه فى حواشى هذا الكتاب ج، ث.



فهذا معنى كَلِّية الطبايع ولا تنافى جزئيتها فى العقل بل يؤكّدها .  
واما ما ذكروه اولاً فهى ليس معنى الكليّة، ولا فرق بينه وبين الماهيّة لا بشرط  
شئ، وليست الماهية بذلك الا اعتبار كلية ولا جزئية و كذا ما ذكروه ثانياً فان عدم -  
التأصل فى الوجود والاعتماد لا يوجب الكليّة و فيه سرّ آخر سيأتيك .

### حكمة "عرشيّة"

الاشياء المتشاركة فى معنى كَلِّىّ يفترق باحد امور اربعة لان الاشتراك ان  
كان فى عرضيّ لا غير ، فالافتراق بنفس الماهية والا فيفترقان بفصل ان كان فى  
معنى جنسىّ او بعرضى غير لازم ، ان كان فى معنى نوعى او بتماميّة وتقص فى نفس  
طبيعة الشئ المتفق عليه لو هن قاعدة المتأخّرين فى وجوب الاختلاف بين حقيقة -  
التام والناقص .

واما الامتياز الشخصى فالحقّ انه لا يحصل الا بالوجود كما ذهب اليه المعلم -  
الثانى فان كل وجود كما اشرنا اليه يتشخّص بنفس ذاته واذا قطع النظر عن نحو وجود  
الشئ فالعقل لا يأبى عن تجويز الشركة فيه وان ضمّ اليه الف تخصيص فان الامتياز  
فى الواقع غير الشخص اذا لاول للشئ بالقياس الى المشاركات فى امر عامّ والثانى  
باعتباره فى نفسه حتى لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى 'مميّز زايد مع ان له تشخصاً  
فى نفسه .

ولا يبعد ان يكون التميّز يوجب للشئ المادى استعداد الشخص الوجودى  
فان المادة مالم يكن متخصصة الاستعداد لواحد معيّن من النّوع لا يفيض وجوده  
من السبب الا على .

فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشئ بنحو الاعساس او المشاهدة يمكن ارجاعه

الى<sup>١</sup> ما ذكرناه فان الوجود لا يمكن العلم به الا<sup>٢</sup> بنحو المشاهدة الحضورية<sup>١</sup> .  
 و كذا ما قيل : ان تشخص الشئ<sup>٣</sup> بالفاعل فان الفاعل مُعْطِ الوجود ، والوجود  
 عين الشخصية فيكون الفاعل مابه التشخص .  
 وقد علمت ايضاً من طريقنا : ان كل<sup>٤</sup> وجود يتقوّم بفاعله فكل<sup>٥</sup> تشخص يتقوّم<sup>٦</sup>  
 بفاعل الشخص . (بفاعل التشخص . خ،ل) .  
 وكذا ما اختار بعضهم : ان تشخص الشئ<sup>٧</sup> بارتباطه الى الوجود الحقيقي الذي  
 هو مبدء كل<sup>٨</sup> شئ<sup>٩</sup> . و هو يتشخص بذاته لا<sup>١٠</sup> تَكْ قد علمت : ان الماهيات لا يرتبط  
 بالحق الا لاجل وجوداتها ، والا<sup>١١</sup> فمفهوماتها امور<sup>١٢</sup> متفصلة مفروزة عن الغير ، فبالوجود  
 يرتبط كل<sup>١٣</sup> شئ<sup>١٤</sup> الى الحق لا<sup>١٥</sup> نه الاصل المشرق على الكل<sup>١٦</sup> والوجودات لثماته و  
 اشراقاته والماهيات توابع تلك الاشراقات و ظلالاتها .  
 وما ذكره بعض اهل التدقيق : ان تشخص كل شئ<sup>١٧</sup> بجزء تحليلي له . فهو ايضاً  
 واقع<sup>١٨</sup> في طريق هذا التحقيق و لولا ان مذهبه انكار كون الوجود حقيقة عينية لا<sup>١٩</sup>مكن  
 ارجاعه الى ما ذكره صاحب المطارحات وهو ان المانع للشركة كون الشئ<sup>٢٠</sup> ذاتاً عينية  
 لما مرّ من مذهبه : ان الشركة في الحقيقة هي المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة امر  
 لا يكون له هويّة عينية متأصلة واقع في هذا الطريق الا انه قد اكد القول في كتبه  
 ب : أن الوجود امر<sup>٢١</sup> ذهني لا هويّة له في الاعيان .

### بحث "عرشي"

وليت شعري اذا كان التشخص بنفس الشئ<sup>٢٢</sup> المتشخص الذي هو غير الوجود وغير الوجود اما

١- والمشاهدة الحضورية لا تحصل الا للمتجربين عن جلباب البشرية .

٢- والقاتل هو سيد اهل التدقيق في حواشي التجريد



نفس الماهية المشتركة او هي مع عوارض اخرى<sup>١</sup> من «كم» و «كيف» و «اين» و «متى» و هو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلى فهذه الهوية العينية ان كانت خارجة عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مر مراراً فأى شىء فيه موجب لمنع الشركة .

واما ما ذهب اليه بعض العلماء من ان الشخص<sup>١</sup> بسبب المادة فيجب حمله على التمييز من جهة استعداده الخاص الذي به يتهيؤ لقبول الهوية الشخصية فان الهوى<sup>١</sup> حالها في منع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثراً<sup>١</sup> افراد يفتقر في وجوده الشخصى الى<sup>١</sup> مادة متخصصة بوضع خاص و زمان خاص<sup>٢</sup> .

فعلم : ان المادة ايضاً غير كافية ، فان كثيراً من الصور والهيئات مما يقع شخصان منه فى مادة واحدة ، فى زمانين وامتياز احدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار من : ان الشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع وحدة الزمان فان المقصود منه المميز الفارق .

و لهذا حكم حيث رأى ان<sup>١</sup> الوضع والزمان يتبدلان مع بقاء الشخص ؛ بان<sup>١</sup> - الشخص هو وضع «ما» من الاوضاع المتواردة على الشخص فى زمان وجوده ولولا ان مراده من الشخص علامة الشخص ولازم الوجود ، كيف يصح<sup>١</sup> منه هذا الحكم فان الوضع كساير الماهيات فى ان له ماهية و تشخصاً والكلام فى تشخصه عايد .

### بحث و تحصيل

اورد الفخر الرازى اشكالا<sup>١</sup> فى تعيين الطبائع الكلية وهو ان انضمام التعيّن

١- كلمات الاعلام فيما هو ملاك الشخص مختلفة وان شئت تفصيل هذا البحث فليرجع الى ما حققناه

فى حواشى شرح الشاعر طمشهد ص ١٢٩، ١٣٠، ١٣١

٢- فى بعض النسخ : متخصصة بوضع خاص ، فعلم..... الخ .

الى 'طبيعة ما يحتاج الى' كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر .  
وما ذكره الشارح المحقق غير واف بحلّ الاشكال بل ينحسم مادّته بتحقيق  
مسئلة الوجود و كفيّة انضمامه الى الماهية فى الذهن و تقدّمه عليها فى العين .

### حكمة مشرقية

اعلم انّ وجود الجسم نفس اتّصاله المقدارى الوضعى المستلزم للتحيّز وكذا  
وجود الزمان نفس امتداده الغير القارّ ، لما مرّ ان الجوهر الصورى للجسم المسمّى  
بالطبيعة امر متجدّد بالذات مستتب لوجود الحركة ، و قد علمت ان اتصال التجدد  
لا يخرج الشىء عن الشخّصيّة .

فقد حقق الاءمر و كشف نور الحق انّ التشخص بنفس الوجود ، و على هذا  
صحّ القول بانّ الزمان والوضع معاً من المشخّصات .

فما ذكره الشيخ : ان الشىء يتشخص بالوضع مع الزمان ولولا ان يكون الشىء  
متشخصاً بذاته لما يتشخص به شىء آخر ، فالوضع يتشخص بذاته ؛ ليس بسديد  
اذ مراده كما يفهم من كلامه : ان الوضع من بين ساير الاشياء مما يتشخص بنفس ذاته  
وليس كذلك فان الوضع كغيره من ذوات الماهيات ؛ فى ان لها نحواً من الوجود ، و  
كلّ وجود فهو متشخص بهويّته ١ .

نعم لما كان نحو وجود الجسم لا ينفك عن وجود وضع «ما» ووجود الوضع  
كوجود الجسم متشخص بذاته ؛ ظن ان الجسم يتشخص ٢ به وهو يتشخص ٣ بذاته و كذا  
حال الزمان .

فظهر ان الزمان والوضع و غيرهما من لوازم تشخص الجسم ، لا من مقوّماته .

١- فى بعض النسخ : فان الوضع كغيره ... لها نحو من الوجود...

٢- فى بعض النسخ متشخص به ٣- فى نسخة د، ط : متشخص بذاته و هكذا نسخة : آ ، ق .



## بحث "و تحصيل"

قد اورد على قولهم ان الشئيين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الآخر ان اتحد المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان مقداراً لحركة الفلك فمحله جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر . (جزء منه جزء آخر) .  
والجواب عنه ان المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرفة وليست له ماهية غير اتصال الاء نقضاء والتجدد .

فالسؤال : بانه لم يختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا و بما امتاز احدهما عن الآخر مع تشابههما و تساويهما في الحقيقة ؛ يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلکاً والاء انسان انساناً ، فان يوم كذا لاهوية له سوى كونه مقدماً على يوم كذا و متميزاً عنه .

كما ان تقدم الاءتين على الثلاثة و امتيازها عنها ليس الا بنفس كونه اثنتين و كون هذه ثلاثة و كذا امتياز ذراع من الخط عن نصفه بنفس هويته لاءنها مع قطع النظر عن الاءمور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه .

فعلم ان التميز بين الاءشاء كما يكون بنفس ماهياتها كذلك يكون مع الاءتحد في النوع بنفس هوياتها بل الاءصل في جميع الامتيازات والتعينات هو الوجود لاءتها تابعة له كما علمت .

## حكمة "عرشية"

قول الشيخ والحكماء : ان تشخص كل شئ من العقول بلازم ماهيته . غير صحيح ان اريد باللازم ما هو مصطلح القوم ، فان التشخص عندهم اما عين الوجود

او يساوقه وقد ثبت عندهم بالبرهان : ان الوجود استحال ان يكون من لوازم الماهية.

### حكمة "مشرقية"

ومما استصعبه القوم و لم يحيطوا بعلمه الى ' وقتنا هذا : تعيين موضع من الفلك للمنطقة و موضع منه للقطين مع تساوى اجزائه فى الماهية وكذا اختصاص حركته بجهة معينة من الجهات دون غيرها مع تساوى استحقاق الجميع لتوجيه الحركة اليها، وسائر ما يجرى مجرى هذا من اختصاص الامور بموضع معين من مواضع جرم بسيط الحقيقة او بفرد معين من افراد ماهية (ماهيته . خ،ل) مع تشابه البعض والافراد فى الاستحقاق .

فاستمع لما يتلى عليك من عالم الاسرار ملتزماً صونه عن الاغيار بعد ان تتذكر ما قدّمناه اليك من الاصول .

احدها : ان اثر الفاعل فى كلّ شىء وُجِدَ منه هو الوجود لا الماهية .

والثانى : ان تشخص الشىء اتّما هو بنفس وجوده لا غير .

الثالث : ان وجود الشىء و تشخصه متقدّم على ماهيته ضرباً من التقدم ونسبته

اليها نسبة الفصل الى الجنس .

الرابع : ان لازم الوجود كلازم الماهية فى عدم تخلّل جعل بينه وبين ملزومه

بل الملزوم بنفسه ممّا يتّصف به بالضرورة الذاتية المقيّدة بمادام الوجود لا بشرط

الوجود .

فنقول : ان وجود الفلك امر شخصى صادر عن جوهر عقلى من ملائكة الله -

المقربين و بهذه الهوية الوجودية يتشخص ماهية الفلك و يقبل الهديّة و يصير هذا -

الشخص المعيّن من جملة اشخاص مفروضة يحتمل ماهية الشركة بينها فى الذهن وله -



العموم والكلية بالنسبة اليها وكل من تلك المفروضات و ان كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهية الائمةكانية الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله من الامكان الى ١ - الوجوب سبق ساير تعيينات الماهية و عند تحصيل الماهية بهذا الوجود وهذا الشخص استحالة حصول غيره معه ولا بدلاً منه ابتداء او تعاقباً لان جوهر الفلك لا يقبل التماثل ولا التضاد و ليس لمتصور ان يتصور ان اختصاص هذا الشخص الفلكي ١ بالوجود دون ساير الاشخاص المفروضة المشاركة (له . خ،ل) في الماهية النوعية انما هو بواسطة استعداد المادة و تهيؤ القابل بهيئة مخصوصة يرجح وجوده على ساير الوجودات ؛ لان ذلك مستبين الفساد كما اشرنا اليه .

فاذا كان تعيين الفلك بوجوده وكانت العوارض الشخصية له من توابع وجوده و لوازم تعيينه كان جعلها و وجودها تابعاً لجعل الفلك و وجوده من غير علّة .  
فالسؤال في طلب تعيين الحركة والجهة والمنطقة والقطبين وكذا تعيين مقدار الفلك و شكله و موضعه و غيرها من اللوازم التي توجد في الفلك من كل منها واحد معين من نوعه الكلي ؛ هو بعينه كالسؤال في طلب تعيين الوجود الذي لذلك الفلك والجواب الجواب لآن كلاً منها من لوازم وجوده الغير المجعولة جعلاً مستأنفاً والذي نزيدك في هذا ايضاحاً ٢ ان للعقل الاول مثلاً ماهية نوعية عندهم يحتمل الكثرة في الذهن وليس الموجود منها الاً واحداً و له ايضاً صفات و نعوت مختصة به ، فاذا طلب لمية تخصيص الوجود بهذا الواحد الصادر عن الحق الاول مع تساوى نسبة الجميع من افراد نوعه في الماهية الائمةكانية و في قبول الوجود ، ولا قبوله بحسبها فليس -

١ - هذا الشخص الفلكي ... خ،د - د،ط ٢ - : لان للعقل الاول - د،ط و في نسخة : لا ان للعقل ....  
وقد صرح الشيخ في الاشارات والشارح لمقاصد الاشارات في شرحه : ان الوجود مطلقا لا يكون من لوازم الماهية و معلولا لها وقد حققه المصنف في العبد والمعاد ط ك ص ٩ و الاسفار ص ١٢ و نحن قد حققنا هذه المسألة فر شرحنا على المشاعر تفصيلا .

الجواب الاً مثل ما ذكرناه فكذلك هنا فافهم واغتنم انشاء الله .

### الاشراق الثالث :

فى سبب تكثر نوع واحد فى الاًشخاص

كلٌ معنىً نوعىً لا يجوز ان يتكثر بنفسه والاً لم يوجد منه واحد شخصى ولا بصفة لازمة لما ذكرنا فلا بد فى كثرة الاًشخاص من صفات متفارقة فى الوجود يتفارق بها المعنى الواحد والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد لا بد وان ينقسم بها ذلك الشيء فى الوجود لا فى العقل فقط .

والمنقسم بامور متساوية فى الحقيقة لا يكون الاً مادةً او فى مادة ، فالتكثر بالذات هو المادة و علة التكثر هى حدوث القطع والقطع لا يحدث الاً بالجسمية لان الهولى مالم يتجسم لم يقبل عروض القطع وقد علمت ان سبب كل حادث حركة القابل فاذن القُطوع التى يعرض للاجسام بسبب كثرة القواطع و كثرة القواطع ايضاً منشأها كثرة شيء و هكذا الى ان انتهت الى شيء يتكثر بذاته والتكثر بذاته هى الحركة لما علمت انها ليست حقيقتها الاً التجدد والاً نقضاء ولولا الحركة لما تكثر شيء بالعدد . واما الحركة فوجودها ان يكون ماضياً ولاحقاً كما ان الجسم وجوده ان يكون هناك و ههنا فوجود هذين الامرين ينقسم المعانى بالعدد .

فبالجسم ينقسم المعنى الواحد فى الوضع و بالحركة ينقسم فى الزمان ومن ههنا قيل : التشخص من لوازم الوضع والزمان لانهما لازمان لوجود الجسم والحركة ، وباحدهما ينقسم الشيء بالقوة والاً مكان وبالثانى ينقسم بالفعل والوجوب فنسبة الحركة الى الهولى نسبة الصثورة الى المادة فى قبول التكثر ، ونسبة التمام الى النقص .



فعلم بهذا ان الهيولى شىء يتكثر بذاته باعداد الحركة اياها .  
واما وحدة وضع ، مثل الانسان من مبدء وجوده الى ' منتهاه ؛ فكوحدة اتصال  
الاضاع<sup>١</sup> والكثرة بالقوة .  
ونقول ايضاً : كل معنى نوعى اذا تكثر فعلة تكثره ليس ذاته ولا لازم ذاته  
كما علمت بل العارض المفارق وكل عارض جاز الزوال ، فلحدوثه و زواله مادة و  
حركة ، فكل مجرد عن المادة فحق<sup>٢</sup> نوعه ان ينحصر فى فردة وكذلك كل مادي يلحق  
مادته ما يمنعه عن الانفصال كالكواكب و الاقلاك .

### تفريع

فما لا سبب له اصلاً كواجب الوجود يتشخص بنفس ذاته و ما له فاعل فقط  
من غير قابل يتشخص بفاعله كالقول الفعالة وما له قابل يقترن به ما يمنعه عن  
الانفصال كالشمس والقمر فيتشخص لوضعه اللازم لقابله ، والا<sup>٣</sup> فيتشخص بوضعه  
و زمانه العارضين لقابله والنفس يتشخص بعلاقتها الى ' ما هو كالقابل لها .  
وهذا التفصيل لا ينافى قولنا : بان<sup>٤</sup> تشخص الشىء لا يكون الا<sup>٥</sup> بنحو وجوده ،  
لان ما ذكرناها ، هى انحاء الوجودات والوجود مما يتشخص بنفسه و يتفاوت  
كمالاً و نقصاناً و غناءً و فقرأً و قوةً و ضعفاً .

### الاشراق الرابع :

فى تحقيق معنى الجنس والمادة ومعنى النوع و الموضوع  
والفرق بين هذه الاعتبارات فى العقل

ان الماهية قد تؤخذ وحدها بأن يتصور معناها فقط بحيث يكون كل<sup>٦</sup> ما يقارنه

١- فكوحدة اتصال الاوضاع الكثيرة بالقوة ... الخ .

زائداً عليه منضمّاً اليه فاذا اعتبر المجموع من حيث هو المجموع كانت الماهية جزءاً له متقدمةً عليه في الوجودين فيمتنع حملها عليه لا تنفاء شرط الحمل و هو الاتحاد في الوجود فهي بهذا الاعتبار مادة لا جنس .

وقد تؤخذ من حيث هي هي من غير اشتراط قيد عدميٍّ او وجوديٍّ مع تجويز كونها مع قيد او مع عدم قيد فيحتمل صدقة على المأخوذة مع قيد و على المأخوذة مع عَدمه .

والماهية المأخوذة كذلك المحتملة للقسمين قد يكون غير متحصلة في نفسها عند العقل بل قابلة لأن يكون مشتركة بين اشياء متخالفة المعاني بان يكون عين كل منها و انما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصّص به و يصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون بهذا الاعتبار جنساً والمنضاف اليها الذي قوّمها وجعلها احد تلك الاشياء فصلاً وقد يكون متحصلة في ذاتها غير مفتقرة الى ما يحصلها معنى معقولاً بل يفترق الى ما يجعلها موجودة فقط ، فهي في نفسها نوع سواء كان بسيطاً او مركباً فالحيوان مثلاً اذا اعتبر مجرد كونه جسماً ذا نموٍّ و حسٍّ كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً و بالقياس الى المركّب منه و من الناطق علّة ماديّة وبالقياس الى الناطق الذي يحصله نوعاً آخر مادة .

واذا اعتبر من حيث هو بلا اشتراط ان يكون معه زيادة ام لا ، كان جنساً محمولاً على الذي اعتبرناه اولاً و على الذي يشتمل على كمال و زيادة .

واذا اعتبر مع الناطق متحصلاً به و متخصّصاً فيه (منه . خ، ل) كان نوعاً .

فالحيوان الاول جزء الانسان متقدّمٌ عليه ضرباً من التقدم والثاني جنسه و جنس الاول والثالث نفسه و انما يقال للجنس او الفصل انه جزءٌ من النوع لأن كلاهما يقع جزء من حدّه فتقدّمها عليه بحسب العقل عند ملاحظة صورة مطابقة لنوع



داخل تحت جنس تقدّم بالطبع و اما بحسب الوجود فهما و خصوصا الجنس متأخر  
لأنه ما لم يوجد الا انسان لم يعقل له شىء يعمّه و شىء يخصّه و يحصله معنىً بالفعل.  
وهذا خلاصة ما فى الشفاء و فيه محلّ انظار .

الاول : ان هذا تقسيم للشىء الى نفسه و غيره لان مورد القسمة ليس الا -  
الماهية المطلقة و هى عين المأخوذة بلا شرط .

والثانى : ان المفهوم من المأخوذ و حدّه ان لا يقارنه شىء" فالقول بكونه  
مادّةً و جزءً تناقض .

والثالث : انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلا شرط شىء و وقع التصريح  
آخرًا بانه مأخوذ بشرط شىء .

والرابع : ان النوع المركب هو المجموع من الجنس والفصل لا الجنس المتحصل  
بما انضاف والمأخوذ بشرط شىء .

والخامس : ان المادة ان كانت<sup>١</sup> من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها فى -  
الوجود العقلى .

السادس : ان ما هو الحيوان فى الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم  
«بشرط لا» مأخوذاً فيه متقدماً عليه .

السابع : ان الجسم كما يحتمل ان يكون انواعاً فكذا النوع يحتمل ان يكون  
اشخاصاً فكيف يجعل الاول<sup>٢</sup> مبهماً غير محصّل والثانى محصلاً غير مبهم .

والجواب عن الاول : ان الاطلاق غير منظور اليه فى المقسم<sup>٣</sup> .

١- ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية . دط

٢- فكيف جعل الاول مبهماً . هكذا وجدنا فى اكثر النسخ .

٣- : ان الاطلاق منظور اليه فى القسم غير منظور اليه فى المقسم كذا يكون فى نسخة دط - آق - م، ن .

وعن الثاني : بالفرق بين التجرد عن دخول الغير وبين التجرد عن مقارنة الغير والاول لا يوجب الثانى .

وعن الثالث : انَّ مبناه على انَّ الاول اعمّ من الثانى فلا منافاة .

وعن الرابع : ان الثلاثة كلُّها امر واحد فى الوجود فيجوز وصف كلِّ منها بصفة الآخر فى الجملة .

وعن الخامس : انَّ تقدُّمها فيه من جهة تقدُّم ما يتَّحد معها و هو معروض - الجنسية والجزئية باعتبارين .

وعن السادس ب : أنَّ احد الجسمين غير الثانى و قد مرَّ الفرق بينهما .

وعن السابع ب : أنَّ العبرة بحال الماهيات من حيث مفهومها فى الذهن فالأبهاء و عدمه بالنسبة الى الاشارة العقلية لا الوجود ، فالجنس مبهم لآئته ماهية ناقصة يحتاج الى 'تتيمم بخلاف النوع فان معناه معنى تام لم يبق له منتظر الا الوجود و قبول الاشارة الحسية فابهامه بالقياس الى 'انحاء الوجودات والعوارض المشخصات فيجرى فيه ، بل فى كلِّ معنى كلى بالقياس الى 'قيوده المخصصة الاعتبار - الثلاثة المذكورة ، فمفهوم الفصل اذا 'اخذ بشرط لا شىء فهو جزء" و صورة" و اذا 'اخذ لا بشرط فهو محمول" وفصل" و اذا 'اخذ مع ما يتقوم به فهو نوع .  
وماهية العرض ايضاً عَرَض" و عَرَضِيٌّ" و مركَّب" منهما بالاِعتبارات .

→

لان المطلق عبارة عن اللابشرط المقسم الذى عار عن الاطلاق واللابشرطية ، و هذا نظير الوجود الذى لا يعتبر معه قيد اصلا و جميع التعينات المأخوذة او العارضة للمقسم خارجة عن حقيقة الوجود المقسم والماهية التى اخذت مقسماً .



## الاشراق الخامس :

فى الفصل والفرق بينه و بين ما يلزمه وكيفية اتحاده بالجنس و نسبة الحد الى المحدود وان ما يذكر فى التعاريف بأزاء الفصول اكثرها لوازم و امارات للفصول الحقيقية ، فمثل الحساس والناطق ليس فصلاً بل فصل الحيوان كونه ذا هوية درّاة متحرّكة ، لكن الانسان ربما يضطرّ لعدم الاطلاع على ما هو الفصل الحقيقى او لعدم وضع اسم له الى الا انحراف الى التلازم والعلامة .

فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتألف من الافعال الشعورى او - الاضافة الا دراية والالزم تقوم الجوهر من الانفعال او الاضافة بل الفصل بالحقيقة مبدء هذا الفعل والافعال ، و ستعلم انه لا يزيد على نفس الوجود للحيوان فكذا فى كل فصل فكل معنى اذا اعتبر معه معنى آخر فان كان مما يغايره جعلاً ووجوداً فليس فصلاً له بل ربما كان عرضاً خارجاً عنه وان كانت بينهما مغايرة ما من حيث - التحصّل والابهام لا غير .

قال الشيخ فى الشفاء<sup>١</sup> «العقل قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه<sup>٢</sup> اشياء كثيرة ، كل واحد منها ذلك المعنى فى الوجود فيضم اليه معنى آخر يُعيّن وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمناً فيه ، وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام لا فى الوجود » .

وقال تلميذه فى التحصيل : «اعلم ان الكثرة تكون من لوازم الوحدة فى الذهن

على وجوه :

فمنها ما يلزم مقداراً واحداً كالخط من كثرة الاجزاء بالقوة .

١- كتاب الشفاء الهيات فصل اعتبارات الماهية ص ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢ .

٢- : ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة ... الخ ، دط - آق .

و منها : مثل لزوم الكثرة للعشرة و ساير الاعداد .

ومنها : مثل لزوم التعيين<sup>١</sup> والابهام للمعقول من الحيوان و من ساير الجناس .

ومنها : لزوم متعينات كثيرة من مبهم جنسى<sup>٢</sup> .

ومنها : لزوم الجنس والفصل من نوع «مّا»<sup>٣</sup> .

ومنها : لزوم المقدمات للنتيجة .

ومنها : اجزاء الحد للمحدود « انتهى »<sup>٤</sup> .

ثم انك لما علمت : ان الحيوان مثلاً باى اعتبار جنس و باى اعتبار مادة و

باى اعتبار نوع علمت بالقوة القريبة ان الناطق باى الاعتبار<sup>٥</sup> فصل وبايها صورة و بايها نوع .

فان اخذ الناطق شيئاً له نطق بشرط ان لا يكون معنى زائد هناك لم يكن فصلاً

بل جزء من الانسان و ان اخذ من غير شرط بل مع تجويز ان ينضم اليه معنى آخر كان فصلاً .

وهذا فى الامور المركبة و اما فيما ذاته بسيطة فالعقل يفرض فيه هذه الاعتبارات

واما فى الوجود فلا امتياز فيه .

فان قلت : اذا اخذ كل واحد من معنى الجنس والفصل من نفس ماهية بسيطة،

ثم اعتبرنا باعتبار يكونان بها مادة و صورة فيكون الابهام بينهما انضمام متحصل

بمتحصل ، فيلزم من هذا ان يكون المأخوذ منه مركباً خارجياً بناءً على ان الامور

المتباينة لا يطابق موجوداً واحداً .

١- فى اكثر النسخ مثل لزوم التعيين والابهام .

٢- واعلم ان لفظة «ما» ليس فى اكثر النسخ ولا فى الاسفار وسائر كتب المصنف ولكن هذا اللفظ موجود فى كتاب التحصيل النسخة المخطوطة عندي .  
٣- فى نسخة : آءق و نسخة : دءط : باى الاعتبارات



قلت : اَخذَهُمَا على الوجه المذكور انما هو بالتعمُّل العقلى ، فان البسيط لا مادَّة له ولا صورة الا بمجرد اعتبار العقل ، فالتركيب فى الحدِّ لا يوجب التركيب فى - المحدود ، وان كان الحد عين المحدود اذالتفاوت بالالءجمال والتفصيل انما هو فى الملاحظة لا فى الملحوظ ، لاءمكان اَخذ المعانى الكثيرة من ذات واحدة .

\* \* \*

اعلم ان الجنس والفصل من حيث كل منهما جزء الحدِّ لا يحمل على الحدِّ فاتَّك اذا نظرت الى ' وجود الاءنسان فى الخارج لم يكن فى الذهن كثرة <sup>١</sup> واما اذا نظرت الى حدِّه من حيث تركيبه من جنس و فصل كان هناك كثرة واذاعنيت بالحدِّ المعنى - الاءول كان الحدُّ بعينه هو المحدود فى العقل واذاعنيت به المعنى الثانى كان شيئاً مؤدِّياً الى المحدود لا نفسه .

ثم ان الحدِّ انما يتناول الجوهر تناوِلاً حقيقياً بخلاف العرض اذ لا بدّ من دخول الموضوع فى تحديده وكذلك الصور الطبيعية وفى المركَّب يتكرَّر فيه حدُّ الجوهر مرَّتَيْن ففى هذه الاءمور يكون للحدِّ زيادة على المحدود اضطراراً ، وكذلك فى تحديد اصبع الاءنسان بالاءنسان او قطعة الدائرة بالدائرة او الزاوية الحادَّة بالقائمة على ' ان اجزاء الحد يجب ان يكون اقدم بالطبع من المحدود بالفعل او بالقوَّة وهيهنا وقع بالعكس اذ ليس شىء " منها من اجزاء النوع بل من اجزاء مادته بوجه اذ ليس من شرط الاءنسان ان يكون له بسا هو انسان اصبع ولا من شرط الدائرة ان يكون لها قوس ولا من شرط القائمة ان يكون لها حادَّة " .

والغلط فى الاءول لاءخذ ما بالعرض مكان بالذات و فى الاءخيرين لاءخذ ما بالذات مكان بالعرض .

١- فى بعض النسخ : لم يكن كثرة فى الذهن .....

## حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

اِنَّكَ قد علمت : ان الوجود لا حَدَّ له و علمت ان التشخص بالوجود .  
 فاعلم انه لا حَدَّ للشخص بما هو شخص بل انما يتبين بالاشارة والمشاراليه  
 من حيث هو مشاراليه لا يتحدَّد لاشارة الحدِّ مؤلَّف من اشياء معنويَّة كليَّة ناعتيَّة  
 ليست فيها اشارة فانه لو صحت بها الاشارة لكانت تسمية ولم يكن تعريفاً للمجهول  
 بنعوت صادقة عليه .

## حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

ولك ان تسئنا ب : أن الجنس والفصل اذا كانا متحدين في الوجود فيلزم ان  
 يبطل حصَّة الجنس بزوال فصله ، فما بال الشجر المقطوع اذا زال فصله و هو النامي  
 بقى جنسه و هو الجسم و كذا ابدان اموات الحيوانات .  
 فنقول : هذا مما ذكره صاحب المطارحات<sup>١</sup> و نسب القول بتبدُّل حصَّة الجنس  
 الى ' حصَّة اخرى ' له الى الاختلال والتَّحَكُّم و قال : انه قريب من تحكُّمات -  
 المتكلِّمين كالتفكيك والطفرة و غير ذلك و لهذا ذهب الى ان الجنس والفصل في -  
 المركَّبات متباينان في الوجود و تبعه بعض الاذكياء<sup>٢</sup> .

١- وان شئت تفصيل هذا البحث فارجع الى ما حققه المصنف في الاسفار الطبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق  
 المجلد الاول ص ١١٢ و حاشية الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٢٦٠ .

٢- وهو المحقق الدواني في حواشي التجريد ومباحثاته مع السيد السند القائل بتركيب الاتحاد بين  
 المادة والصورة و ربما قيل يلزم على هذا التحقيق اتحاد الروح مع البدن مع ان الروح مجرد والبدن مادي  
 والتركيب الحقيقي يستدعي حلول الاجزاء بعضها في البعض والمصنف ذكر هذا البحث في الاسفار على  
 وجه لم يسبقه اليه احد : الجواهر والاعراض كتاب الاسفار ط ك ص ١٨٩ الى ١٩٣ .



والحق انه عند زوال النامى عن الشجر والحيوة عن البدن زال الجسم بما هو جنس ولم يزل بما هو مادة" فهذا الجسم الباقي ليس بعينه ما يتحصّل بالفصل النامى او الحساس كيف والفصل علّة للجنس و زوال المعلول بزوال علته امر ضرورى . فالغلط انما نشأ من اخذ مادة الشئ مكان جنسه .

### حِكْمَةُ "عَرَشِيَّة"

ولعلّك تصول علينا اذ قد سمعت منا القول باتّحاد المادة والصورة فى الوجود العينى فتقول : كيف يصحّ الفرق بين التركيب العقلى والتركيب الخارجى من الجنس والفصل .

قلنا : المادة لما كانت فى ذاتها امرأ مبهما فى التشخص والوجود نسبتها الى - الصورة نسبة النقص الى الكمال كما ان الجنس بما هو جنس معنى مبهم فى الماهيّة نسبتها الى الفصل هذا النسبة فهى يتّحد بالصورة جعلاً و وجوداً كما ان الجنس يتّحد بالفصل جعلاً ووجوداً فلا يصحّ لآء حد ان يقول جعل حيواناً، فجعل ناطقاً الا انّ المادة لما جاز تقوّمها بأية صورة كانت والجنس لما جاز تخصّصها و تحصيلها بأى فصل كان فاذا وجدت مادة المركب مفارقة عن هذه الصورة مع صورة اخرى و صودف الجنس صادقاً على نوع مع فصل آخر ، ظنّ ان لكل من المادة والصورة عند الاجتماع وجوداً غير وجود صاحبتهما وليس كذلك بل المراد من قول الحكيم المحقق اذا قال : للجنس فى المركّب وجود غير وجود الفصل ، ان مادة النوع يجوز ان يتحرّك من صورة الى صورة اخرى بخلاف النوع المسمّى بالبسيط اذ ليس له مادة ينقلب من صورة الى صورة .

ولهذا قالوا ب: أن المتصل الذى هو فصل الكم لا يزيد فى الاّ عيان على الكمّ

بل هما موجود واحد وان كانت الكميّة يوجد مع الاء تفصال فهذا هو الفرق بين المركّب والبسيط فى هذا الاء اصطلاح .

ولو كان الاء مر كما ظنّه الجمهور لجاز ولو بحسب العقل ان ينتقل الجنس من نوع الى ' نوع وهو هو بعينه، فيوجد حيوان زالت عنه الناطقيّة او نام زالت عنه الحساسية. واما المادّة الاء خيرة التى تبقى مع تبدّل كل صورة فالوجه كما مر من ان تشخصها ووجودها لا يابى ' عن التبدّل والتكثّر فى ذاتها لضعف وجودها فيكفى لبقاء ذاتها . الشخصية رائحة من الوجود ولو فى ضمن الاء جناس .

#### الاشراق السادس :

فى حقيقة الفصل واثّها عين الوجود لكلّ نوع مركّب او بسيط

لما بيّنا بالبرهان : ان الوجود لا يفتقر فى امتيازه عن الغير الى ' مميّز فصلىّ او عرضىّ لاءّته اظهر ' من غيره ولائّ المحتاج الى الفصل او المشخص لا يفتقر اليه فى معناه بل فى ان يكون موجوداً بالفعل فيستحيل ان يكون غير الوجود يثفيد الوجود وجوداً كما يثفيد الفصل للجنس وجوداً والمخصص للنوع وجوداً، فاحدس انه لا يحتاج كل شىء فى ان ينفصل عن غيره الى ' فصل والاء لكان لكل فصل فصل الى ' غير النهاية . فالفصل اذا لم يكن مشاركاً للجنس فى جنس آخر كان انفصاله عنه بذاته لا بفصل آخر ففصول الجواهر جواهر لا ان يؤخذ فى حدودها الجوهر و كذا فصول الكيف يلزمها ان يكون كيفاً لا بحسب ذواتها .

#### حكمة عرشيّة

وليست اذا لم يكن لفصول الجواهر جوهرية الاء جوهرية جنسها كانت اعراضاً



فى نفسها كما زعمه صاحب المطارحات .

اذ عدم دخول معنىً فى حدٍّ شىء لا يستلزم ان يدخل مقابل ذلك المعنى فيه والا لوجب من ذلك ان يكون الاءعراض جواهر<sup>١</sup> فى انفسها لائن<sup>٢</sup> مفهوم العرض لازم لجميع الاءعراض غير داخل فى حدودها بل الواقع كما مر<sup>٣</sup> اوسع من مراتب حدود الاءشياء و ماهياتها فربما يخلو المرتبة من النقيضين ولا يخلو الواقع منهما .

### حكمة مشرقية

ان الصور الجوهرية التى هى مبادئ الفصول الجوهرية ظهر الان من حالها انها فى ذواتها ليست بجواهر<sup>١</sup> كما اشتهر من المشائين ولا بالاءعراض<sup>٢</sup> كما زعمه اتباع الرواقيين و صاحب الاءشراق .

وذلك لاءتحادها مع الفصول الجوهرية المأخوذة فى تحديدها من موادها ، اما من باب زيادة الحد على المحدود توسعاً واضطراباً كما مر<sup>٣</sup> واما من باب اخذ اللوازم فى حدود الاءشياء البسيطة كما قال الشيخ فى الحكمة المشرقية<sup>٤</sup> :

ان بعض البسايط يوجد لها لوازم توصل الذهن الى<sup>١</sup> حاق<sup>٢</sup> الملزومات وتعريفها لا يقصر عن التعريف بالحدود .

فالفصل المنطقى يعنى<sup>١</sup> به شىء بصفة كذا مطلقاً ، ثم بعد النظر يعلم انه يجب ان يكون جوهر<sup>٢</sup> او كيفاً فليس كون الناطق جوهر<sup>٣</sup> الا بعد ملاحظة الخارج ومشاهدة لوازم وجود الجوهر النطقى ، فالجوهر النطقى يلزمها الحيوانية بسبب الحساسية والنباتية بسبب قوة النمو<sup>٤</sup> والجسمية بسبب طبيعة الاءتصال والجوهرية بسبب التجسم

١- فى نسخة د،ط و آ،ق : ليست بالجواهر . ٢- ليست بالاءعراض-د،ط فى بعض النسخ ولا بالاءعراض

٢- كما قاله الشيخ .... م،ن

فهذه كلها من لوازم وجودها لا من لوازم ماهية لها ان كانت .

### حِكْمَة "مَشْرِقِيَّة"

فالحقُّ ان كلَّ بسيط ، صورته وجوده و كل مركَّب ، وجوده صورته في العين و معنى صورته جزء ماهيته ، وليست صورته ماهيته لأن ماهية الشيء ما به «هو هو» و ماهية المركَّب انما هي بكون الصورة مقارنة للمادة لا بالصورة كيف كانت وان كان بعض الصور يلزمها في الوجود ان يكون في مادة فالوجود والذات في المركَّب بما هو مركَّب من اللوازم الا تتزاعية كالشيئية والامكان و نظائرها . ثم ان الصورة قد يقال على الماهية النوعية ، و على كل ماهية شيء<sup>١</sup> كيف كان و على الحقيقة التي يتقوم المادة بها و على الحقيقة التي يتقوم المحلُّ بها نوعاً طبيعياً و على كمال للشيء مفارق عنه كالنفس .

ولو نظرت حقَّ النظر في موارد استعمالاتها جميعاً لوجدتها يرجع كلها الى معنى واحد هو ما به الشيء؛ موجوداً بالفعل ضرباً من الوجود ، ولا جل ذلك صح قولهم : صورة الشيء هي ماهية التي بها هو ما هو ، مع تعقيبه بقولهم : ومادته هي حامل صورته . و ليس شيئاً متناقضاً لما ذكرنا ان المادة متَّحدة بالصورة وان كان لها نحو آخر من الوجود غير متَّحدة بها فيه فلها جهة استعداد و قوَّة تكون بتلك الجهة سابقة على الصورة معيَّنة بحسب الزمان<sup>٢</sup> وكلامنا<sup>٣</sup> في المادة التي صارت بالفعل لوجود هذه الصورة .

١- و على كل ماهية لشيء ... الخ د،ط في النسخ المخطوطة : وليس متناقضاً . من دون لفظ الشيء .

٢- في بعض النسخ : على الصورة المعينة بحسب الزمان ...

٣- : و كلامنا في المادة التي صارت بالفعل بوجود هذه الصورة ... الخ . نسخة: د،ط و: م،ن



## حِكْمَة "مَشْرِقِيَّة"

قد انكشف لك ، من المذكور منّا في هذا الاُشراق و مما مضى في اشراقات سابقة : ان ما يتقوّم و يوجد به الشئ ، من ذوات الماهيات المركّبة او البسيطة ليس الاّ مبدء الفصل<sup>١</sup> وساير الصور والفصول التي يؤخذ منها ويتحد بها هي بمنزلة اللوازم الوجوديّة لمبدء هذا الفصل وان كان كل منهما مقوّمًا للحقيقة<sup>٢</sup> اخرى<sup>٣</sup> بحسب وجودها فحقايق الفصول ليست الاّ الوجودات الخاصّة للماهيات التي هي اشخاص<sup>٤</sup> حقيقية . فالوجود من كلّ شئ في الخارج هو نفس الوجود له لكنّ العقل ينتزع بوسيلة الحسّ والمشاهدة من نفس ذاته مفهومات كليّة عامة ، او خاصّة و من عارضه ايضاً كذلك فيحكم عليها بمفهومات ذاتيّة جنسيّة و فصليّة او عرضيّة عامّة و خاصّة<sup>٥</sup> فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه من جهة اخرى<sup>٦</sup> يسمّى بالعرضيّات .

فالذاتى متّحد معه و محمول عليه بالذات والعرضىّ بالعرض .

## تَفْرِيع "عَرَشِيّ"

فهذا معنى وجود الكلّيّ الطبيعيّ اى الماهية من حيث «هى هى» فى الخارج لا كما هو المشهور من الحكماء انّها موصوفة بالوجود بمعنى انّ الوجود كما هو منسوب الى الشخص منسوب اليها و لا كما زعمه المتكلّمون النافون لوجودها انّها غير موجودة بوجود الشخص اصلاً .

فالمذهب المنصور ان الوجود بالحقيقة هو الوجود المتشخص بنفسه والماهية يُنتزع من نفسه والعرضىّ يُنتزع من وجود متعلق به .

١- فى: د، ط - آ، ق: مبدء الفصل الاخير

## الإشراق السابع :

فى معنى الـأشدّ والـأضعف .

اعلم ان الفصل المنطقى اذا كان موجوداً لا يجب ان يكون الفصل الذى بالـأشتقاق موجوداً بالفعل على نعت الـأفراد ، فكثير من انواع الـأعراض لها فصول "منطقية" وليست لها فصول اشتقاقية كمراتب الحرارة والرياح والسّوادات فى حركة الاشتداد والنقص والا لكانت الكثرة الغير المتناهية المترتبة موجودة بالفعل .

ولا ايضاً لجميع الـأنواع الجوهر<sup>١</sup> فصول اشتقاقية الا ما كان منها فيه تركيب فان كثيراً ما يحصل من جوهر صورى كمالى فصولاً منطقية<sup>٢</sup> لأنواع كثيرة ينتزع جميعها من هذا الوجود البسيط الكمالى فتثبت ان للوجود كمالية<sup>٣</sup> و نقصاً و شدة<sup>٤</sup> و ضعفاً .

قالت الحكماء المشّاؤون : اذا قلنا سواد اشدّ من سواد آخر فالمعنى ان احدهما فى خصوص فرديته بحيث يكون له كمالية على الآخر فى المعنى المشترك لان المعنى المشترك من حيث معناه يكون متفاوتاً ، فالتفاوت عندهم يرجع الى الفصول .

واما اتباع الرواقيين و حكماء الفرس فنقل<sup>٥</sup> عنهم صاحب حكمة الاشراق القول بوقوع التشكيك والتفاوت بالاشدية<sup>٦</sup> فى بعض الـأنواع والذاتيات للأشياء كما هيّة النور والحرارة والمقدار وكذلك فى الجوهر ، كما اتّهم ذهبوا الى التفاوت بالـأقدمية بحسب الماهيات و قد مرّ بطلانه .

١- : ولا ايضاً لجميع الانواع الجوهرية ... د،ط: آ،ق

٢- : فينقل عنهم صاحب الاشراق ... د،ط



واما تفصيل مباحث التشكيك مستقصى فقد اوردناه في الاسفار<sup>١</sup> و رجّحنا هناك جانب القول بالاشدّيّة بحسب الماهيّة والمعنى و اهيّنا نقول هذا التفاوت كالتفاوت بالاقدميّة يرجع الى انحاء الوجودات فلولوجود اطوار مختلفة في نفسه والمعاني لاطواره .

### حكمة مشرقية

المعاني الكلية لا يقبل الاشدّ والاضعف سواء كانت ذاتيات او عوارض سوى الوجود فاتّه بذاته مما يتفاوت كمالاته و نقصاً و تقدّمات و تأخّراً و افتقاراً و غنى لآتّه بذاته متعيّن فهو بذاته متقدّم و تقدّم و متأخّر و تاخر كما انه بذاته كامل و كمال و فاضل و فضيلة و عدمه نقص و ناقص بذاته و شرّ و شرير .

واما المعاني الكلية ايّما كانت و اينما كانت فانما يلحقها التقدم والتأخر والكمال والنقص بواسطة وجوداتها الخاصّة ، فالنّور مثلاً لا يتفاوت في مفهومه و هو نفس الظهور والمعنى الكلي<sup>٢</sup> وانما يتفاوت الانوار الخارجية التي هي وجودات محضة . وصاحب الاشراق لرأى<sup>٣</sup> : ان الوجود امر انتزاعي ذهني لا صورة له في الاعيان و زعم ان الماهيات كماهيّة النّور والسواد و غيرهما و كذا ماهية الجوهر مما يقبل الاشدّ والاضعف والتقدم والتأخر بذواتها اي بحسب معناها النوعي او الجنسي وهذا غير صحيح عند اهل الفقر .

١- الاسفار السفر الاول مباحث الوجود ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٠٤ الى ص ١٠٧ وقد حوز «قده» التشكيك بحسب الماهية في هذا المبحث والسرف فيه عدم تمامية ادلة المانعين للتشكيك كاتباع المشاء ولكن التحقيق ان ادلة اصالة الوجود يبطل التشكيك في الماهيات لان التشكيك الخاصي بالحقايق الخارجية التي تكون مراتبها من سنخ واحد واصل فارد .

٢- : بالمعنى الكلي ... د،ط - : صاحب الاشراق راى .... د،ط

٣- : في نسخة آ،ق : بذاتها . و هذا اصح لان في المتن : و كذا ماهية الجوهر

وكذا المشاؤون زعموا : ان القابل للتشكيك بالاشدية معاني النور والسواد  
و غيرهما .

و جميع ذلك عند اصحابنا و اخواننا يرجع الى ' انحاء الوجودات المتفاوتة في -  
الموجودية .

لست اقول : في هذا المعنى الكلى لانه كساير المعاني له وجود زايد في العقل  
بل فيما يتحقق به الشئ و يقابل العدم .

### بَحْثٌ وَ تَحْصِيلٌ

اعترض صاحب الاشراق على المشائيين في حكمهم الاشداً والاضعف في السوادية  
مثلاً يرجعان الى ' فصول السواد ، بان الفصل عرضي لطبيعة الجنس و هو في مفهومه  
غير مفهوم الجنس فحاله كحال العرضي الاخر فيكون الاشديد فيما وراء السواد .  
والجواب بلسانهم : ان الفصل في ذاته امر بسيط يلزمه لذاته معنى الجنس في -  
الواقع و ليست (ليس . خ، ن) له ماهية داخلية تحت جنس آخر يكون لها وجود لم يكن  
باعتباره سواداً بل غير سواد ، ففصل السواد سواد لا غير و اما بلسان هذا الوقت .  
فنقول : فصل الشئ بالحقيقة نحو وجوده كما الهمن الله به والوجود و ان كان  
غير الماهية بحسب تحليل الذهنى لكنّه عينها في نفس الامر و اليه يرجع احكامها -  
الخارجية و آثارها ، ففصل السواد سواد بل هو السواد الحق ، كما ان فصل الجوهر  
جوهر بالحقيقة ولا يؤخذ في حدّه الجوهر اذ لا حدّ للفصل كما لا حدّ للوجود .  
فتفكّر و تنوّر واحمد الله واهب الفيض والنور .

١- تفصيل ايرادات صاحب الاشراق مذكورة في اوائل حكمت الاشراق بعنوان : حكومة في نزاع بين اتباع  
المشائين . ع ط ١٣١٦ هـ ق ص ١٩٧ ، ١٩٨ .



## المشهد الثاني

في وجوده تعالى و انشائه النشأة الآخرة والاولى  
و فيه شواهد

### الشاهد الاول:

في صنعه و ابداعه . و فيه اشراقات :

الاشراق الاول :

في غنائه عما سواه

الاول [تعالى<sup>١</sup>] تام الوجود ، فوق التمام فلا يعوزه شيء من كمال او صفة او ارادة او داع او آلة و هو تام الفاعلية فلا يعتريه تغير ولا تأثر وانفعال من غيره او تعقل لانه عظيم الرتبة غير محتاج الى غيره و هو اول كل شيء فلا اول له بوجه من الوجوه .

ولو كان<sup>٢</sup> له في ذاته جهة امكان او قوة فلا يكون واحداً حقيقياً ، ولو كان فيه كثرة فيكون مفتقراً الى غيره فغيره يكون مبدءاً اولاً لكل شيء .

١- في بعض النسخ: الاول تعالى تام الوجود ٢- في نسخة د، ط و آ، ق بعد قوله : فلا اول له بوجه من الوجوه: ولو كان له في وجوده و فاعليته حيثية غير ذاته من داع او وقت او مادة او آلة فلا يكون اولاً من كل وجه ولو كان في ذاته امكان او قوة فلا يكون واحداً حقيقياً .

ثم لو تغيّر سواء كان التغيّر زمانياً او ذاتياً لكان تغيّره من خير الى شرّ لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته وهذا مستحيل في العقل اذا الاشياء لا ينتقل ولا ينقلب طبعاً الا الى 'ما هو خير' له بالاضافة و لما سبق ان كل متحرك ذو قوة جسمانية و كل ملتحق بشيء لم يكن في ذاته فهو ذو ماهية<sup>١</sup> والاول صرف الوجود الذي لا اتم منه .

### الاشراق الثاني :

في الاشارة الى 'ان' صفات الاشياء  
من لوازم صفاته تعالى بل مستغرقة فيها

ان صفات الله كوجوده غير عارضة لماهيته حتى يكون له حدّ لم يكن فيه عالماً او قادراً .

لأنّ صمد ، فرد ، يجت ان يكون جميع كمالاته قد خرج فيه من القوة الى -  
الفعل «لا يغادر» صغيرةً ولا كبيرةً الاّ احصاها<sup>١</sup>» لانه لا جهة فيه غيره .  
و قد مرّ ان وجوده كل الوجود هكذا صفاته كل الصفات لانه بسيط الحقيقة  
وما هذا شأنه يكون كل شيء اذ كل بسيط الحقيقة لا يكون فيه نقصان لان النقصان  
يوجب التعدد فما لا تعدد فيه اصلاً ، لا يكون ناقصاً وما لا نقص فيه لا يكون شيء من  
معنى ذاته خارجاً منه كما مرّ فعلمه تعالى 'واحد' ومع وحدته يكون علماً بكل شيء  
و كل علم لكل شيء اذ لو بقى شيء مالا يكون ذلك العلم علماً به لم يكن علماً حقيقياً  
بل يكون علماً بوجه و جهلاً بوجه آخر<sup>٢</sup>.

١- : فهو ذا ماهية .... د،ط

٢- سورة ١٨ ، آية ٤٧ .

٣- انه «قده» قد قرر هذا البرهان بوجه آخر في الاسفار والمشاعر و قد ذكرنا تفصيله في حواشي هذا الكتاب والله يقول الحق فهو يهدي السبيل . آ،ش،ى



و حقيقة الشئ لا يكون ممتزجا بغيره فلم يخرج جميعه من القوة الى الفعل و قد مرّ ان الاول تعالى ليس فيه جهة امكان و قوّة .  
ومن استصعب عليه ان يكون علمه تعالى مع وحدته علماً بكل شئ فذلك لظنّه انه واحد وحدة عدديّة و قد سبق ان وحدته ليست كالاتحاد فكذلك وحدة صفاته -  
الكماليّة ١ .

وهذا من غوامض الاسرار الالهية ومن الحكم التي لا يمستها الا المطهرون .

### نص تنبيهي

فما عند الله تعالى هو الحقائق المتأصلة التي ينزل الاشياء منها منزلة الظلال والاشباح و ما عند الله احقّ بها مما عند انفسها .  
قال بعض العلماء : العلم هناك في شيئة المعلوم اقوى من المعلوم في شيئة نفسه ، نعم فانه مشيئ الشئ و محقق الحقيقة والشئ مع نفسه بالامكان و مع مشيئه بالوجوب والتماميّة و تأكد الشئ و تمامه فوق الشئ و يزيد وان كان فهم هذا يحتاج الى تلطف شديد .

### الاشراق الثالث :

في انّ اوّل فيضه امر وحداني

قال الله تعالى : «وما امرنا ٢ الا واحدة» لائن ما وجد منه تعالى اولاً يجب ان يكون عقلاً لما مضى ان الله واحد حقيقى فيجب ان يكون اول فيضه موجوداً واحداً

١- لان وحدته وحدة اطلاقية لا بشرطية بل عار عن جميع القيود حتى اللابشرطية لان ذاته غير متعين وتعين كل شئ منه .

٢- سورة القمر ٤٥ آية ٥٠ وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر .

مفارق الوجود والتأثير عن المادة فلا يكون الصادر الاًول غير العقل لعدم الوحدة في الجسم والتأثير في الهيولى<sup>١</sup> واستقلال الوجود في العرض والصورة واستقلال التأثير في النفس<sup>٢</sup>.

#### الاشراق الرابع :

في كيفية توسط الفيض الاًول لساير الموجودات

لو صدر عن كل عقل عقل لما وصلت نوبة الوجود الى الاجسام ولو صدر عنه غيره بالذات لكان في ذاته كثرةً بالذات .

فنقول : على منهج عرشى : ان للفيض الاًول وحدة بالذات من جهة كونه موجوداً فايضاً عن الاًول وله كثرة بالعرض من جهة لحقوق الماهية به من غير جعل و تأثير بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الاًول تعالى فبجهة وجود ذاته المعقولة له صدر عنه شيء ومن جهة مشاهدة معبوده ووجوبه وعشقه له شيء ومن جهة ماهية وامكانه و فقره شيء الاًشرف بالاًشرف والاخس بالاخس ثم يزيد التكثُر في الاسباب فيزداد الكثرة في المسببات والكل منسوب اليه تعالى بالذات وقد علت الفرق بين فعله و اثره ففعله الوجود مطلقاً واثره لوازم الوجودات من الماهيات .

#### الاشراق الخامس :

في عدد الملائكة العقلية :

قال الله تعالى : « واوحى<sup>٢</sup> في كل سماء امرها » قد مر ان لكل متحرك

١- و قد ذكرنا تفصيل هذا الكلام والبرهان على اثبات حقيقة هذا المرام في حواشينا و انتظر .

٢- سورة فصلت آية ١١ فقضيهن سبع سماوات في يومين و اوحى في كل سماء امرها .



محركاً فعدد المحركات كعدد المتحركات و علمت استناد الحركات الطبيعية الى  
اشواق و ارادات و علمت انتهاء الاشواق الى غايات عقلية .  
فلو كانت المتحركات والمحركات ينسب اليه تعالى و الى فيضه الاول ابتداءً ،  
لاعلى ترتيب اول و ثان بل جملة واحدة لكان تطرقت الى ذاته كثرة الجهات و قد  
اقيم البرهان على وحدته و على ان فيضه الاول و وحداني بالذات مثلث بالعرض  
فيكون الجواهر المفارقة كثيرة على عدد المتحركات والحركات الكلية .  
ثم انه قد ظهر للحكماء بصناعة المجسطى وجود اجرام كثيرة سماوية فوق -  
الخمسين دورية الحركات الدائمة المختلفة قدراً و جهةً و لكل كرة متحركة قوة  
محركة شوقية غير متناهية الشوق و محرك ثابت كما يحرك المعشوق العاشق .  
فلكل منها محركان : مفارق عقلاى . و : مزاوئ نفسانى يتقوم بهما (متقوم  
بهما . خ) صورة الجرم السماوى فالمحركات المفارقة يحرك النفوس على انها  
مشتهايات معشوقه والمحركات المزاولة يحرك المادة على انها مشتهايات عاشقه .  
وطبايع السموات هى صور هذه الحركات المادية و نفوسها صور الاشواق العقلية  
والكل احياء ناطقون و عشاق الهيثون .  
والعقول اعلاها مرتبة واقربها منزلة من الحق واشدها عبودية وعشقا له فعددها  
على عدد الاكر و عدد مدبراتها .  
فجنود الله كثيرة لا يعلم عددها الا هو كما قال : «وما يعلم جنود ربك الا  
هو ٢» .

١- فى النسخة المطبوعة اى الطبعة الحجرية : على عدد المحركات والحركات الكلية . وفى اكثر النسخ  
المخطوطة : على عدد المتحركات .  
٢- سورة المدثر ٧٤ ، آية ٣٤ .

الاشراق السادس :

فى تنزيهه تعالى<sup>١</sup> من<sup>١</sup> مذاهب الجهّال :

نَزَّهَ بَارِئُكَ مِمَّا قَالَتْهُ اهل الجاهليَّة الاولى<sup>١</sup> والثانية ، اما الاولون فمنهم من قال : بان الواجب الغنى<sup>٢</sup> عما عداه هو هذا الفلك المحسوس الدوّار او الكواكب النيّر السيار كلها او واحد منها .

ومنهم من زعم ان مادة هذه المحسوسات و هيولاها هي الاله وكانت مجردة قديمة<sup>٣</sup> ثم حدثت فيها الصور والحركات والمركبات .

ومنهم كاصحاب ديمقراطيس على<sup>٤</sup> انها اجسام متّفقة<sup>٤</sup> بالنوع مختلفة بالشكل .

ومنهم كاصحاب الخليط على<sup>٥</sup> انها اجسام مختلفة بالنّوع .

ومنهم انّه عنصر واحد<sup>٦</sup> ماء<sup>٦</sup> او هواء<sup>٦</sup> او نار<sup>٦</sup> او غير ذلك .

ومنهم وهم الحرّ نانيثون من قال انها : خمسة هيولى<sup>٧</sup> و زمان و خلا و نفس وآله

ومنهم وهم النّصارى<sup>٨</sup> انها ثلاثة اقانيم : الالب والابن و روح القدس .

ومنهم وهم المجوس الجاعلون وجوب الوجود لصدّين خير و شرّ و يعبرون

عنهما : بيزدان و اهرمن<sup>٩</sup> . وتارة<sup>٩</sup> بالنور والظلمة و هؤلاء اقرب الكفّرة الى-

المعقول .

وامّا اهل الجاهليّة الثانية فمنهم من ذهب الى<sup>١٠</sup> انه جسم مستو على العرش .

ومنهم من ذهب على<sup>١١</sup> انه محل الحوادث والارادات الغير المتناهية .

ومنهم من قال : انه لم يزل ولا سرح فيه ارادة ثم ابتداء<sup>١٢</sup> و اراد و من هؤلاء من

١- فى تنزيهه تعالى<sup>١</sup> عن مذاهب الجهال .

٢- فى النسخ المخطوطة : و يعبرون عنهما : تارة بيزدان و اهرمن و تارة بالنور والظلمة .



قال بالداعى فمنهم من قال : ان العالم وجد حين كان يصلح لوجوده .  
ومنهم من قال : لا يمكن وجوده الا حين وجد ، اذ لا وقت غيره ، ومن لم يقل  
بالداعى قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر خوفاً من العجز عن التعليل بل  
بالفاعل فقط ولا يسئل عن لم و هذا اقرب مع اتفاقهم على ' نفى العليّة التامة ' .  
ولو كنت ذا بصيرة بالاصول المشرقيّة والعرشيّة و قد شرح الله صدرك بنور  
الاسلام سهل عليك طرد هذه الالهام المظلمة عن نور فطرتك و رجم هذه المغاليط  
المضلة عن سماع عقلك انشاء الله تعالى ' .

### قضية "فرقانية"

ان اكثر الناس يعبدون غير الله كما قال سبحانه : «وما يؤمن أكثرهم بالله ، الا وهم<sup>٢</sup> مشركون» و قوله تعالى : «يا ايّها الذين آمنوا آمنوا» وآيات كثيرة فى  
هذا المعنى فان جميعهم غير العارف الربانى لا يعبدون الله لآن آلهتهم هى بالحقيقة  
صُور اصنام ينحتونها بالآلات او هامهم فلا فرق كثيراً بينهم وبين عباد الاوثان الا  
بالفاظ فان المعبود لكل واحد ما تخيلته فى وهمه و تصوّره فى خياله الا لاهيين  
الذين وصلوا الى معرفة الله بنور هدايته و هو وليّهم ومتولى امورهم كما ان ولى -  
العاكفين على عبادة صور الاكسام واصنام الاوهام هو الهوى والشيطان كما قال  
سبحانه : «الله ولى الذين آمنوا يُخرجهم من الظلمات الى النور» والذين كفروا  
اولياؤهم الطاغوت يُخرجونهم من النور الى الظلمات . الآية »

٢- سورة يوسف ، ١٢ ، آية ١٠٦

١- : نفى العلية التامة ... ح د ، ط

٣- سورة ، ٤٤ ، آية ١٣٥

٤- سورة ، ٢٢ ، آية ٢٥٨

[والیه اشار ایضاً بقوله: «اتَّكُم وما تَعْبُدُونَ من دون الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انَّهم يعبدون عيسى (ع) فجادلوا الرسول (ص) فی هذه الآية فقال: معبودكم الطاغوت اشار عليه السلام الى 'ما تصوَّروه فی اوهامهم' الفاسدة].

### حِكْمَة "قُرْآنِيَّة"

ان جميع الناس يعبدون الله بوجه حتى عبدة الاَصنام فانَّهم يعبدونها لظنهم -  
الالهية فيها فهم ايضاً يعبدون ما تصوَّروه اله العالم بالحق الا ان كفرهم لاجل تصديقهم غير الله ، انه هو الله فقد اصابوا في التصوُّر واخطأوا في التصديق .  
ولا فرق بينهم و بين كثير من الاسلاميين من هذا الوجه قال تعالى: «وقضى ربك<sup>٢</sup> الا تعبدوا الا اياه» .

### حِكْمَة "مَشْرِقِيَّة"

ان لجميع الموجودات كائنة كانت او مبدعة دين "فطري" و طاعة "جبلية" لله تعالى لا يتصوَّر فيها عصيان اصلاً لآن امره ماض و مشيته نافذة و حكمه جار ، لا مجال لآحد في التمرُّد والتعصِّي اعني بذلك الامر التكويني والقضاء الحتمي .  
واما الامر التشريعي المكلف به الثقلان خاصة ، فيقع فيه القسمان : الطاعة والعصيان بالهام الملك و وسوسة الشيطان بمقتضى الاسم الهادي والمضل المشار اليهما باصبعي الرحمان في قوله عليه السلام : «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع -  
الرحمان» .

١- هذه العبارات ليست في النسخة المطبوعة بل تكون في بعض النسخ المعتبرة عند الاعلام و معلوم انها سقطت من النسخ «والیه اشار بقوله: «انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انهم يعبدون عيسى عليه السلام فجادلوا الرسول «ص» في هذه الآية فقال: معبودكم الطاغوت اشار عليه السلام الى ما تصوَّروه في اوهامهم الفاسدة» د، ط- آ، ق - ل، م- م، ن  
٢- سورة ، ١٧ ، آية ٢٤



الاشراق السابع :  
فى مُحَبَّتِه لِعِبَادِه :

قال الله تعالى : «يُحِبُّهُمْ و يحبونه» اعلم انَّ الاول تعالى اشدُّ سارٍّ ومسرور  
و مبتهج و مبتهج بذاته لانه فى علمه بذاته اجلُّ مُدرك لا بهى مُدرك بِاشدِّ  
ادراك .

والعالم والمعلوم والعلم فى حقّه واحد و كلُّها فى حقّه بأعلى المراتب .  
واللذّة فى المحسوسات الشّعور بالكمال الواصل من غير حجاب و غفلة .  
فما يليق به بازاء هذا المعنى وان لم يسمّ لذّة بل بهجة و علاء و بهاء يجب  
ان يكون فى أعلى المراتب .

فالاول اجلُّ مغتبط بذاته و بغيره ايضاً من حيث ذاته محبة غير متناهية -  
الشدّة لانه من عشق احداً عشق ما نسب اليه من جهة ما نسب اليه من آثاره ولوازمه  
و كتبه و تصانيفه و صنايعه و رسله و جلسائه .

وقد علمت ان الموجودات الفايضة عن الحق كونها فى انفسها هو نفس كونها  
من الحق بلا اختلاف فالكلُّ محبوب له على درجات متفاوتة حسب درجات قربها و  
بعدها من الجمال الا تمّ والجلال الا كرم و نحن نلتذُّ بادراك روايح الحق فى اوقات  
متفرقة من ايام دهرنا<sup>٢</sup> مالا يقدر الا لسن وصفها و نحن مصروفون عنه مردودون فى  
قضاء حاجات منغمسون فى تدبير الطبيعة البدنية اذا تعرّضنا على سبيل الاختلاس

١- سورة، ٢٥، آية ٥٩ .

١- واليه اشار النبى ص : ان لله فى ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها . اءش و اعلم ان لهذا الحديث  
معنىً عالياً مشتملاً على حقايق بعيدة الغور و نحن قد بينا معنى التعرض وانواعه و اقسامه من التعرض  
المجرد العارى عن العمل اعنى التعرض بالاستعداد الذاتى الغير المجهول والتعرض بصفاء الروحانية و  
التعرض الممزوج مع العمل والتعرض بالمحبة ويلازمها الفقر اما مطلقاً او مقيداً و قال «عليه السلام»

لنفحات الله<sup>١</sup> في زمان قليل جداً يكون كسعادة عجيبة و هذه الحالة للمقربين ابدًا من غير تشوش<sup>٢</sup> فكيف بهجتهم و سعادتهم وكيف من ابهجتهم و اسعدهم .  
وبعد سعادة العشاق الواصلين المقربين ، سعادة العشاق المشتاقين الدائرين حول جنابه قد نالوا نيلاً من حيث التفاتهم لفته<sup>٣</sup> و عشقهم بما لديه و حجبوا عنه حجاباً من حيث هويّهم الى عالم الطبع فيكون لهم ضرباً من الشقاوة الضرورية الا انه ينجبر في<sup>٤</sup> دهرهم لاجل استكمالهم التدريجي و خروجهم من القوة الى الفعل فيسألهم من الكمال اللائق بحالهم و هو ايسر عرض و اسهل غرض لنفوسهم و اجسادهم فيستفيدون ذلك على التدريج من مبادئهم الذاتية من غير حاجة الى علة مباينة لذواتهم لان نفوسهم و اجسادهم بالفعل في كل مالها من الجواهر و الاغراض الاوضاع الغير الممكن الاجتساع لاجسادهم و الشوارق اللذيذة النفسانية المتجددة لنفوسهم فعند حصولها التدريجي يحصل لها القرب و المنزلة عند الله و يكون لها بهجة جديدة بحسبها و بقدر ما يكون بالقوة يكون لها شوق و الشوق لا يخلو عن اذى الا ان -  
الاذى اذا كان من جهة معشوق نيل منه شيء عظيم و بقي شيء يسير يكون لذة  
وقد مثلوا ذلك ب : الدغدغة لانهما مركبة من لذة و اِلَم .

وبعدها تين المرتبتين من العشاق الالهيين نفوس اهل الكمال من خواص -  
البشر و هؤلاء لا يخلون ايضا عن علاقة الشوق ما داموا في الدنيا و طائفة منهم

←

الفقر فخرى التعرض للحق بصفة المحبة الخالصة المطلقة الذي لا يطلب فيه شيئاً سوى الله و لا علم للمتعرض بهذا بل لا يعرف سبب الحب ولا يتعين له مطلوب و قد قررنا اقسام التعرض في شرحنا على «فصوص الحكم» للشيخ الاكبر والفوثن الاعظم ابن العربي «رضي الله عنه» .

١- : اذا تعرضنا على سبيل الاختلاس لنفحات الله .... د، ط .

٢- : من غير مشوش .... آ، ق .

٣- : في كل دهرهم د، ط .

٤- : يكون لذيذاً ... د، ط



يَصِلُونَ فِي الْآخِرَةِ إِلَى السَّابِقِينَ الْأَوَّلِينَ فَيَجِدُونَ الرُّوحَ الْأَكْبَرَ وَ يَتْلُوهَا نَفُوسٌ -  
الْتَرَدِّدِينَ بَيْنَ الْجَهْتَيْنِ الْعَالِيَةِ وَالسَّافِلَةِ وَ يَتْلُو 'هَذِهِ نَفُوسُ الْأَشْقِيَاءِ عُمَّارُ هَذِهِ -  
النَّشْأَةُ الدُّنْيَا «وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ ١» .

وَمَعَ هَذَا مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَلَهُ كَمَالٌ يَحْصِلُهُ وَ عَشْقٌ يَخْصُهُ ارَادِيًّا أَوْ طَبِيعِيًّا أَوْ  
شَوْقًا وَ حَرَكَةً ارَادِيَّةً أَوْ طَبِيعِيَّةً يُوَصِّلَانِهِ إِلَيْهِ إِذَا فَارَقَهُ وَ هَذَا نَصِيبُهُ مِنَ الْفَيْضِ -  
الْأَقْدَسِ رَحْمَةً مِنْ رَبِّ الْعَنَايَةِ الْأَزَلِيَّةِ فِي حَقِّهِ وَ سَتَسْمَعُ لِهَذَا زِيَادَةً .

#### الاشراق الثامن :

فِي أَنَّ الْحَيَاةَ سَارِيَةً مِنْهُ تَعَالَى فِي

جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ

أَنَّهُ لَا يَوْجَدُ جِسْمٌ مِنَ الْأَجْسَامِ بَسِيطًا كَانَ أَوْ مُرَكَّبًا إِلَّا وَ لَهُ نَفْسٌ وَ حَيَاةٌ ،  
لَأَنَّ مَصَوِّرَ الْهَيُولَى بِالصُّورَةِ لَا بَدَّ وَ إِنْ يَكُونُ أَمْرًا عَقْلِيًّا كَمَا مَرَّ وَالْعَقْلُ لَا يَفْعَلُ  
صُورَةً فِي الْهَيُولَى إِلَّا بِوَسْطَةِ النَّفْسِ لِأَنَّ الْأَجْرَامَ كُلَّهَا سِيَالَةٌ مُتَغَيِّرَةٌ مُتَحَرِّكَةٌ  
بَصُورِهَا وَ طَبَايِعُهَا كَمَا مَرَّ .

وَالْمُتَحَرِّكُ لَا بَدَّ فِيهِ مِنْ أَمْرٍ بَاقٍ مُسْتَمِرٍّ فَيَكُونُ ذَا جَوْهَرٍ نَفْسَانِي .

وَنَقْلُ مَعْلَمِ الْفَلَسَفَةِ الْأَوَّلَى 'أَرِسْطَاطَالِيْسُ فِي 'أَثُولُوجِيَا عَنْ اسْتَادِهِ أَفْلَاطُونُ -  
الشَّرِيفِ الْإِلَهِى أَنَّهُ قَالَ : إِنْ هَذَا الْعَالَمُ مُرَكَّبٌ " مِنْ هَيُولَى '٢ وَ صُورَةٌ وَإِنَّمَا صُورُ  
الْهَيُولَى 'طَبِيعَةٌ هِيَ 'أَشْرَفُ مِنْ هَيُولَى 'وَ أَفْضَلُ وَ هِيَ النَّفْسُ الْعَقْلِيَّةُ وَإِنَّمَا صَارَتْ -  
النَّفْسُ 'تَصَوِّرُ فِي الْهَيُولَى 'بِمَافِيهَا مِنْ قُوَّةِ الْعَقْلِ الشَّرِيفِ وَ إِنَّمَا صَارَ الْعَقْلُ مُقَوِّيًا  
لِلنَّفْسِ عَلَى 'تَصْوِيرِ الْهَيُولَى 'مِنْ قَبْلِ الْأَنْبِيَاءِ الْأَوَّلَى 'الَّتِي هِيَ عَلَّةُ الْأَنْبِيَاءِ الْعَقْلِيَّةِ

والنفسية والهيولانية و سائر الأشياء الطبيعية و انما صارت الأشياء الحسية حسنة بهيئة من اجل الفاعل الاول غير ان ذلك الفعل انما هو بتوسط العقل والنفس .  
ثم قال : ان الائنية الاولى الحق هي التي تفيض على العقل الحيوة او لا ثم على النفس ثم على الأشياء الطبيعية و هو الباري الذي هو خير محض .

### الاشراق التاسع :

فى لمية دخول الشر فى قضاء الالهى .

الوجود كله نور و حيوة عندنا لما عرفت انه اظهر الأشياء والاشراقون و حكماء الفرس وافقونا فى المفارقات والنفوس والأشوار العرضية التى يدركها البصر كانوا الكواكب<sup>١</sup> والشهب والسرّج دون الطبايع والأجرام .  
ولو لم يكن الطبيعة فى اصلها نوراً لما وجدت بين النفس والجسم، والهيولى هى اول ما ظهر من الظلام لكونها بالقوة فى ذاتها فهو جوهر مظلم ظهرت فيها اولاً الأجرام الشفافة لضعف قوتها عن احتمال الوجود ثم الأجرام الكثيفة لتضاعف جهات الأعدام و تركيب العدميات<sup>٢</sup> .

فكل ظلمة فى العالم من جوهر الهباء الذى هو الهيولى<sup>١</sup> ، و هى اصل الدنيا و منبع شرورها و بما هى فى اصلها من عالم النور قبلت جميع الصور النورية للمناسبة، فانتفت ظلمتها بنور صورها فان الصور اظهرتها فنسبة الظلمة الى الطبيعة فى اصطلاح

١- وان شئت تحقيق هذا الكلام و برهان ان الوجود كله نور من دون اختصاص بالعقول والنفوس والاشوار العرضية فارجع الى حواشى المصنف على شرح حكمة الاشراق ، الطبعة الحجرية ١٣١٤ هـ ق ص ١٦٢ .

٢- قال بعض تلامذته (وهو الحكيم التحرير الشيخ حسين التنكابنى) والمراد بضعف قوة الاجرام الشفافة قربها الى الفعلية و بعدها عن جهات العدم .



العقلاء و عندنا ليست كذلك ١ .

\*\*\*

و هي هنا دقيقة "عرشيّة و هي انّ كل جسم نسبت اليه الظلمة اذا تلطّف بالنار او غيرها كالسّحق الشديد يصير أمستيراً، اولا يرى ان الحطب وهو جسم مظلم كما يترائي اذا لطفته مجاورة النار يصير دخاناً مشتعلًا نيرًا .

### سرّ آخر

اولا يرى ان حركة الاءنماء فى النباتات ينتهى بها الى 'تحصيل البذور واللّثوب التى هى فى الاءثمار (فى الثمار . خ،ل) والغاية فى البذر واللّثب هى الدّهْن الذى يحصله الطبيعة النباتية والدّهْن بمجاورة النار و اخراجها اِيّاه من القوّة الى الفعل بالتلطيف يصير منيرًا .

فعلم ان غاية فعل الطبيعة النباتيّة هو النور، كما ان فاعله ايضاً هو النور فاذا كانت غاية فعل الطبيعة النباتيّة و فاعله النور ، فما ظنك بغايه فعل الطبيعة الحيوانيّة و فاعله فالوجود كلّه نور والظلمات ، اعدام و امكانات .

الاشراق العاشر :

فى تعدّد النشآت لكلّ شىء .

ما من شىء فى هذا العالم الاّ وله نفس فى عالم آخر وعقل فى عالم ثالث حتّى - الأرض الكثيفة التى هى ابعد الاءجسام عن قبول الفيض فائّها ذات حيوة و ذات كلفة فعّالة و فى هذا شواهد الهيّة ، و دلائل نبويّة .

وقد مرّ ان الجسم من حيث هو جسم لا قوام له دون الطبيعة المقوّمّة المحصّلة

١- اى العرف العقلانى لا المشرب الحكى والدوق الكشفى ، لان الجسم من جهة الوجود نور والنفس المدبرة جسم نور على نور ، الله نور السماوات والأرض .

أيّاه نوعاً والطبيعة لكونها دايماً السَّيلان والالاستحالة بجوهرها فلا محالة يفتقر الى حافظ مقيم له و هي النفس اذ لا يمكن تأثير العقل في الطبيعة المعيّنة الا بتوسط النفس لعدم المناسبة بين الثابت المحض والمتجدّد المحض الا بتوسط ذي جهتين . فالنفس واقعة بين العقل والطبيعة لآن ذاته مجردة و فعله مادّي فذاته عقل وفعله طبيعة و هكذا ذات الطبيعة نفس و فعلها جسم ثم ما يلحق الجسم بواسطة الحركات الطبيعية والله سبحانه وراء الجميع و فوق الكل «وهو القاهر فوق عباده» .

وقد استدل على ذلك معلم الفلاسفة في الميمر التاسع من اثولوجيا بقوله : «ان كل جرم غليظاً<sup>٢</sup> كان او لطيفاً فإنه ليس بعلة لوجدانيته و لا اتصاله . بل النفس هي علة اتصال الجرم ووجدانيته لآن الوجدانية مستفادة في الجرم من النفس و كيف يمكن ان يكون الجرم علة ووجدانيته و من شأنه ان يتقطع ويتفرق فلو لا ان النفس تلزمه لتفرّق و لم يثبت على حال واحدة» .

وقال ايضاً<sup>٣</sup> فيه : انه لا يمكن ان يكون جرم «ما» من الاءجرام ثابتاً قائماً سواء كان مبسوطاً او مركباً اذا لم يكن القوة النفسانية موجودة فيه و ذلك ان من طبيعة الجرم السَّيلان والفناء فلو كان العالم كله جرماً لا نفس فيه ولا حيوة له لبادت الاءشياء و هلكت وكذلك ايضاً لو كان بعض الاءجرام هو النفس و كانت النفس جرمية كما ظن اناس ، هلكت كما هلكت ساير الاءجسام التي لا نفس لها ولا حيوة واستدل ايضاً على ان الاءرض<sup>٤</sup> وهي اكثف الاءجرام و ابعدها عن ينبوع

الجود والحيوة ذات حيوة و نفس بانها تنمو و تنبت الكلاء و تنبت الجبال فانها نبات ارضي و في داخل الجبال حيوانات كثيرة و معادن و ائما يتكوّن هذه فيها من

١- سورة : ٦٠ آية ٦٢، ١٩ .

٢- اثولوجيا المطبوع في حاشية القبسات ط ١٣١٢ هـ ق ص ٢٨٦، ٢٨٧

٣- اثولوجيا ط ص ٢٨٨، ٢٨٩ ٤- اثولوجيا ص ٢٩٠، ٢٩١



اجل الكلمة ذات النفس فاتّها هي التي تصور في داخل الأرض هذه الصور و هذه -  
الكلمة هي صورة الأرض التي يفعل في باطن الأرض كما يفعل الطبيعة في باطن الشجر  
ثمّ قال : «انّ الكلمة<sup>٢</sup> الفاعلة في الأرض الشّبيهة بطبيعة الشجر هي ذات نفس  
لأنّه لا يمكن ان يكون ميتة و تفعل هذه الأرض فاعيل العجيبة العظيمة ، فان كانت حيّة  
فاتّها ذات نفس لا محالة فان كانت هذه الأرض الحسية التي هي صنم "حيّة فبالحرى  
ان يكون تلك الأرض العقلية حيّة ايضاً وان يكون هي الأرض الاولى و هذه ارضا  
ثانية لتلك الأرض شبيهة بها» انتهى قوله.

فظهر ان لكل شىء ملكوتاً و ان لكل شهادة غيباً ، وما من شىء في هذا العالم  
الاّ وله نفس و عقل و اسم الهى «وان من شىء الاّ يُسَبَّح بحمده فسبحان الذى  
بيده ملكوت كل شىء واليه<sup>٢</sup> ترجعون .

#### الاشراق الحادى عشر

#### فى طاعة الملائكة لربّ العالمين

ان طاعتهم لله سبحانه كطاعة الحواس و خصوصاً الباطنية للنفس من حيث  
انّها لا يحتاج فى ايراد اخبار مدركاتها الى النفس الى امر و نهى بل كلما همّت -  
النفس بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همّت به و اوردته اليها بلا زمان ولا تهاون  
و عصيان .

و هكذا طاعة الملائكة لربّ العالمين «لا يعصون الله ما امرهم<sup>٣</sup> و يفعلون  
ما يؤمرون» .

٢- سورة : ٦ ، آية ٧٥

١- اثولوجيا ص ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣

٣- سورة : ٦٦ ، آية : ٦

وايضا لا يعلم الحواس انَّ للمحسوس وجوداً في الخارج بل هذا انما هو شأن النفس و بهذا الوجه مثَّلتها كمثل الملائكة المهيمّة الوالهيّن بجمال الحقّ سرمداً على ما ورد في الخبر «ان لله تعالى ملائكة لا يعلمون انَّ الله خلق آدم «عليه السلام» و ذرَّيَّتَه ١» .

### الاشراق الثاني عشر في وحدة عالم العقل

كما ان هيولى كل فلك يخالف هيولى الفلك الآخر لا بذواته بل بالصور النوعية المتخالفة الحقايق كذلك عقل كل فلك يخالف عقل الآخر لا لذواتها بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية فكثرة جهات الوجوب والصدور هناك ككثرة جهات الامكان والقبول هيئتنا .

فالعقول لفرط الفعلية والكمال كانها شىء واحد اختلف انفعالاته و كذلك قوله تعالى: «وما امرنا ٢ الا واحدة» و قد عبر عن الكل بالروح في قوله تعالى: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ ٣» والقلم في قوله: «٤ علَّم بالقلم» .

### الاشراق الثالث عشر في انَّ العقل كل الاشياء

قد مضى منا ان الفصل الاخير لكل مركب الحقيقة هو بعينه مصداق حمل جميع

١- لنسدة هيمانهم و فنائهم في الحق و ليس لهم وساطة التسطير للهيمان الذي مستول على وجودهم وفي كيفية وجود هذه الملائكة و تحققهم اشكال عويص ذكره في كتاب المصباح و قد تعرض عليه استاد العلامة آقاميرزا مهدي الاشتياني في كتاب «اساس التوحيد»

٢- سورة ٢٣، آية ٢٧

٣- سورة ١٧، آية ٨٧

٤- سورة ٩٢، آية ٤



المعاني التي توجد في هذا المركب مجتمعة و في الـأنواع التي هي دونه متفرقة . فتحس من هذا ومن ان كلَّ علّة عالية فهي تمام معلولها و من انَّ حركة الطبيعة في هذا العالم متوجه الى غاية يلحقها و للغاية غاية الى ان ينتهي الى النفوس وما فوقها و مما سيأتي في مباحث النفس من اتحادها بنور العقل واعرف بفضل الله انَّ العقل هو الـأشياء كلّها .

قال الفيلسوف<sup>١</sup> في اثولوجيا : «انَّ الـأشياء كلّها من العقل والعقل هو الـأشياء وانما صار العقل هو جميع الـأشياء لأن فيه جميع صفات الـأشياء و ليس فيه صفة الـأشياء وهي تفعل شيئاً مما يليق بها، وذلك انّه ليس في العقل شيء الـأشياء وهو مطابق لكون شيء آخر . فان قال قائل : ان الصفات العقل انما هي له لا لشيء آخر وليست<sup>٢</sup> تجاوزه البتة . قلنا ان صيرت العقل هكذا و على هذا الحال كنت قد قصدت به و صيرته جوهرًا دنيًا خسيًا ارضيًا اذ صار لا يجاوز ذاته وصارت صفاته تمامه فقط ولا يكون شيء يفرق بين العقل والحس وهذا قبيح ان يكون هو والحس شيئاً واحداً انتهى<sup>٣</sup> » .

ومعنى قوله: ان صيرت العقل هكذا صيرته جوهرًا دنيًا: ان وحدة العقل ليست وحدة عددية كوحدة الـأشخاص الحسيّة لأن العقل فعل الله فوحده على مثال الوحدة الحقّة فله الوحدة الجمعيّة .

وقال ايضاً : «وقد نقد رأنا نمثّل قولنا هذا بامثال عقليّة فنعلم كيف العقل و كيف لا نرضى ان يكون واحداً مفرداً ، ولا يكون شيء آخر واحداً كوحدة انيسته و اي الـأشياء نريد ان نمثله به الصورة الكلية النباتيّة او الحيوانيّة فانك ان وجدت هذه كلّها واحداً ولا واحداً علمت ان كل واحد منهما وان كان واحداً موشىً بأشياء كثيرة

١- اثولوجيا الميراثان ط ١٣١٢ هـ ق ص ٢٥١، ٢٥٠، ٢٤٩

٢- ليس يتجاوز ... د، ط ٢٥٢، ٢٥١

٣- اثولوجيا الميراثان ط ٢٥٢، ٢٥١

مختلفة<sup>١</sup>.

واما الكلمة الواحدة التي في الهيولى فأتتها وان كانت<sup>٢</sup> واحدة فانها مختلفة -  
الصفات .

وقال ايضاً: «وليست قسمة العقل مثل قسمة الجسم و ذلك ان قسمة الجسم بخط  
مستو الى خارج واما قسمة العقل يكون الى ' داخل » اي في داخل الاشياء و عن امير -  
المؤمنين عليه السلام اتته قال : «الروحُ مَلَكٌ» من الملائكة له سبعون ألف وجه  
ولِكُلِّ وجه سبعون ألف لسان و لكلِّ لسان سبعون ألف لغة يُسبِّحُ الله بتلك -  
اللغات كلَّها و يُخلِّق من كلِّ تسبيحة مَلَكٌ» يطير مع الملائكة الى ' يوم القيامة»

## الشاهد الثاني

في الصُّور المفارقة و المثل الأفلاطونيَّة . وفيه اشراقات

### الاشراق الاول

في غرض افلاطون و اصحابه من هذا القول :

قد ورد عن افلاطن الالهى اتته قال موافقاً لشيخه سقراط : ان للموجودات -  
الطبيعيَّة صوراً مجردة في عالم الاله و ربَّما يسميها المثل الالهية و انَّها لا تدثر  
ولا تُفسد و لكنَّها باقية» وان الذي يدثر و يفسد انما هي الموجودات التي هي كائنة.

٢- الميمر الثامن ص ٢٥٢ - في النسخة المخطوطة

١- الميمر الثاني ص ١٨٢، ١٨٣ .

عندنا : واما الكلمة الفاعلة في الهيولى .



قال الشيخ في الهيات<sup>١</sup> الشفا : «ظن قوم ان القسمة يوجب وجود شيئين في كل شئ كانسائين في معنى الانسائيّة انسان "فاسد" محسوس و انسان معقول مفارق ابدى لا يتغير و جعلوا لكل واحد منهما وجوداً فسموا الوجود المفارق وجوداً مثالياً وجعلوا لكل واحد من الاءمور الطبيعيّة صورة مفارقة و اياها يتلقى العقل اذا كان المعقول شيئاً لا يفسد و كل محسوس من هذه فاسد و جعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه و اياها تتناول و كان المعروف بافلاطن و معلّمه سقراط يفرطان في هذا - القول و يقولان : ان للانسائيّة معنى واحداً موجوداً يشترك فيه الاءشخاص و يبقى مع بطلانها و ليس هو المعنى المحسوس المتكثّر الفاسد ، فهو اذن المعنى المعقول - المفارق . انتهى » .

فان قلت : معنى الانسائيّة محمول "على زيد وعمر و غيرهما ولو كان له وجود" مفارق عن الاءشخاص كيف يجوز حمله عليهم والحمل هو الاءتّحاد في الوجود . قلنا : المعنى الذى له الوجود المفارقى ليس مناط حمله على الكثرة و جهة اتّحاده معها هو نحو وجوده المفارقى بل مناط الحمل عليها و جهة الاءتّحاد معها هو الاءتّفاق معها في سنخ واحد و معنى مشترك فكل مشتركين في معنى واحد مقوّم يكونان متّحدين فيه و يجوز حمله عليهما .

واما كون احدهما كلياً والاخر جزئياً فهو اما باعتبار تقوّم احدهما في الوجود بعوارض حسيّة يتشخص بها و ينعدم بعكدهما كالاءنسان الطبيعى وعدم تقوّم الاخر في الوجود بها كالاءنسان العقلى واما باعتبار كون احدهما سبباً لوجود الاخر والوجود العقلى السببى مشتمل على الوجودات الحسيّة المسبّبة فيكون كلياً و هذه الحسيّات السعلولة جزئياً .

١- الهيات الشفا طبعة الحجرية ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٥٦٠ : فى ابطال القول بالتعليميات والمثل ص ٥٥٨ : فى اقتناص مذاهب الحكماء الاقدمين فى المثل ص ٥٦٧ .

## الاشراق الثاني

فى ذكر نبذ من اقوال الحكماء فى  
تأويل كلام افلاطن و شيعة القائلين  
بهذه الصورة المفارقة و ابطالها .

الاول : ما ذكره المعلم الثانى ابونصر الفارابى فى مقالته المسمّاة بالجمع بين -  
الرأين :

ان مراده من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعالى ' علماً حصولياً ، لا 'نها  
باقية' غير دائرة ولا متغيرة وان تغيرت و زالت الاشخاص الزمانية والمكانية <sup>١</sup> .  
والثانى : ما اول الشيخ الرئيس مذهبهم به وهو ان المراد منها <sup>٢</sup> : وجود الطبايع  
النوعية فى الخارج اى الكلى الطبيعى للأشخاص و هو الماهية لا بشرط شىء بناءً  
على 'عدم التفرقة منهم ، كما (ظنّه) بين الماهية «لا بشرط شىء» وبينها «بشرط لا شىء»  
او عدم التفرقة بين الوحدة النوعية والوحدة الشخصية ، او عدم التفرقة بين تجرّد  
الشيء بحسب ملاحظة العقل ذاته فى مرتبة لا يدخل فيها العوارض و بين تجرّده  
فى الوجود الخارجى عن العوارض فحكموا بوجود الماهيات المجردة عن العوارض  
فى الخارج بناءً على 'وجودها بعين وجود اشخاصها مع عوارضها و لواحقها المادية  
وجوداً متكثرّاً فى العين متوحّداً فى الحدّ والنوع .

والثالث : انها عبارة " عن الاشباح المثالية المقدارية الموجودة فى عالم المثال

١- الجمع بين الرأين «لؤلفه الامام العلامة» المطبوعة فى حواشى آخر شرح حكمة الاشراق الطبعة الحجرية

ط ١٣١٤ هـ ق ص ٢٤٥

٢- فليرجع الى الشفاء «الالهيات» ص ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨



و هو عالم متوسط بين عالم المفارقات وعالم الماديات و سيجى البرهان منّا على وجوده <sup>١</sup> .

الرابع : ما عليه صاحب حكمة الاشراق انها عبارة " عن سلسلة الانوار العقلية الغير المترتبة فى العلية النازلة فى آخر مراتب العقول فيصدر عنها انواع الاجسام البسيطة فلكية كانت او عنصرية والمركبة حيوانية كانت او نباتية او جمادية <sup>٢</sup> .  
الخامس : ان المراد منها نفس هذه الصور المادية الشخصية من حيث كونها حاضرة عنده سبحانه فانها من هذه الحية العلمية المتساوية كان لها ثبوت على وجه كلى لانها غير محتجة بحسب هذه الثبوت بالاعشية المادية المكانية ولا بالابس التجديده الزمانية <sup>٣</sup> .

فهذه وجوه التأويل لكلامه و ليس شى منها ما رامه افلاطون والاقدمون من القول بالمثّل والله اعلم .

اما اولاً (اما الاول . خ،ل) فلان المنقول عنهم و تشنيعات اللاحقين على ما فهموه تحقيقاً من كلامهم ينافى ذلك و قد نقل عنهم: ان لكل نوع جسمانى فرداً قائماً بذاته <sup>٤</sup> .

ونقل عن افلاطون انه قال : انى رأيت عند التجرد افلاكاً نورية .  
وعن هرمس انه قال : «ان ذاتاً روحانية القت الى المعارف ، فقلت: من انت؟

١- والمحقق الدوانى حمل كلام القدماء و اشياخ الفلاسفة فى المثل النورية على الوجودات المثالية والاشباح المقدارية المجردة عن المادة تجرداً برزخياً . وهذا التأويل ايضاً باطل لما سيجى ، انشاء الله تعالى .

٢- الشيخ الاشراقى قد نال مرامهم فى المثل النورية واقام الحجج على اثباتها .

٣- وقائل هذا التأويل هو السيد الداماد «قده» .

٤- و به صرح الشيخ الاشراقى فى بيان مرامهم ولا وجه لقوله : ليس شى منها ما رامه افلاطون .

قال : انا طباعتك التام .

وقد شنعوا عليهم بما يلزم هذا المذهب ان يكون في عالم العقول خطوط و  
سطوح و افلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار ، وان يوجد هناك علم  
النجوم و علم اللحن و اصوات مؤتلفة و طب و هندسة و مقادير مستقيمة و اخرى  
معوجة و اشياء باردة و اشياء حارة و بالجملة كيفية فاعلة و منفعله و كليات و جزئيات  
و مواد و صور و صناعات اخر كما نقله فارابي في مقالته و سيأتي ما يكشف عن  
ذلك في تضاعيف الجواب عن الاشكالات الواردة على وجود الصور المفارقة .

واما ثانياً (واما الثاني. خ،ل) فجلالة قدر افلاطن اعظم من ان يشبه عليه هذه  
الاعتبارات العقلية كيف والكلبي الطبيعي على ما هو التحقيق غير موجود لا في  
الخارج ولا في العقل الا بالعرض بمعنى ان الموجود هو الوجود لا تته امر متشخص  
في ذاته دون الماهية كما مر .

والفرق بين الماهية المطلقة والماهية المجردة ان الاولى يوجد في الخارج  
بالعرض بخلاف الثانية فانها لا يوجد لا بالذات ولا بالعرض في الخارج وانما يوجد  
في العقل .

واما ثالثاً (واما الثالث. خ،ل) فلا ن تلك المثل كلها نورية عظيمة في عالم  
العقل و هذه الاشباح المعلقة ذوات اوضاع مقدارية منها ظلمانية يتعذب بها الاشياء  
و هي صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها منها مستنيرة تتنعم بها  
السعداء و هي صور حسنة بهيئة بيض كأمثال اللؤلؤ المكنون ، ولا ن هؤلاء  
العظماء كما انهم قائلون بالمثل والاشباح المعلقة ، قائلون بالمثل المفارقة  
الافلاطونية .

واما رابعاً (واما الرابع. خ،ل) فلا ن القائل به وان وقع في طريق مذهبهم الا انه



لم يبلغ اليهم ولم يلحق بهم حيث لم يظهر من كلامه ان هذه الاءنوار والعقول العرضية اهى من نوع اصنامها الجسمانية ام هى املنة لها ؟ والفرق بين المثل والمثال مسا لا يخفى<sup>١</sup> .

ولم يبين ايضاً انها كيف يجوز وجود نوع جسمانى<sup>٢</sup> فى عالم لعقل من جهة بعض افراده وكيف يتحقق<sup>٣</sup> الاتفاق النوعى بين مركب جسمانى<sup>٤</sup> و بسيط عقلى<sup>٥</sup> على<sup>٦</sup> ان<sup>٧</sup> العقول كلها عنده من نوع واحد و افراد نوع واحد بالذات لا يجوز ان يكون افراداً ذاتية<sup>٨</sup> لاءنواع كثيرة مختلفة الحقايق .

واما خامساً (واما الخامس . خ،ل) فلظهور تعدد هذه الاءشخاص و تعييناتها الحسية والسنقول عنهم : ان<sup>٩</sup> لكل<sup>١٠</sup> نوع جسمانى فرداً<sup>١١</sup> مجرداً<sup>١٢</sup> ابدىً والتجرد مستلزم للوحدة فحصل كلامهم عليه فى غاية البعد .

### الاشراق الثالث

فى اثبات الصوّر المفارقة ببراهين

مشرقية من طرائق ثلاثة<sup>١</sup>

الطريقة الاولى من جهة الحركة ، قد سبق منّا ان الصور الطبيعية فى الاءنواع الجسمية هى مبادئ حركاتها الطبيعية فى الاين والكم والكيف والوضع واستبان ان مباشر التحريك يجب ان يكون فى ذاته امراً متجدداً و حادثاً .

فالتبيعة جوهر غير قار<sup>٢</sup> الذات لذاتها ولكونها مادية<sup>٣</sup> الوجود و من شأن المادة الاءمكان والاءستعداد ، فكلّما خرجت من القوة الى الفعل بقى الاءمكان لها الى غير – النهاية و مبدء تغيرها و تقوّمها هى الطبيعة لكونها غير مستقرّة الذات فهى الحادثة

١- فى نسخة: د،ط، آ،ق .. من طرق ثلاثة .

والمتجددة بالذات . والحركة والزمان تابعان لها في الحدوث والتجدد بل هما نفس الحدوث والتجدد لأنهما امران نسيان والأعراض أيضاً في وجودها تابعة لوجود الطبيعة والهيولى ' قوة ' محضة .

فاذا كان الأمر كذلك فلا بُد لكل طبيعة من محرك آخر غيرها لحاجة كل متحرك الى ' محرك ' لكن المتحرك بنفسه لا يفتقر الى ' ما يحركه ' والا لزم تخلل الجعل بين الشيء و نفسه اذ لا يمكن ان يكون له وجود غير هذا الوجود اعني ' كونه ' متحركاً بل يفتقر الى ' محرك ' يعطى وجوده ويجعل ذاته المتحركة جعلاً بسيطاً و ذلك المحرك المقوم له يجب ان يكون امراً ثابتاً مفارقاً عن المادة ولو احقها والا لعاد الكلام فيتسلسل وما سوى العقل ليس كذلك لأن النفس بما هي نفس حكمها حكم الطبيعة في تجدده فيكون مقوم كل طبيعة جوهرًا مفارقاً نسبته الى جميع افراد النوع من الطبيعة و مراتبها و حدودها نسبة واحدة فهو المقوم لوجود تلك الافراد والمحصّل لنوعها والمقيم للمادة باشتراك الطبيعة والمكمل لجنسها نوعاً طبيعياً فيكون صورتها المفارقة . وايضاً لا بُد في الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدل خصوصيات الحركة و وحدة الهيولى ' جنسية والطبيعة كما مرّ متجددة فلا بدّ من واحد ثابت ينحفظ به اصل الطبيعة و نسخها مع تبدل خصوصياتها .

فالتّبيعة ينتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلاً و جوهر متجدّد هيولانيّ فلا محالة يكون الطبيعة متحدة الوجود بذلك الجوهر اتحاداً معنوياً يكون ذاتها ذاته . و فعلها فعله ، مع كونه عقلياً و كونها حسيّة .

الطريقة الثانية : من جهة الإدراك و هي : ان للطبايع النوعيّة انحاءً من الوجود والشهود بعضها حسيّة و بعضها عقلية ولا شكّ ان في الوجود شيئاً محسوساً كالانسان



مع مادّته و عوارضه المحسوسة من الكمّ والكيف والوضع وغيرها وهذا هو الانسان الطبيعي و انّ 'هيهنا شيئاً' هو كالأنسان منظوراً الى 'ماهيته من حيث هي غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من الأعراض وهذا هو المعروف عند القوم بالكلّي الطبيعي و قد علمت انه غير موجود بالذات عندنا بل بالعرض و ان هيهنا شيئاً معقولاً هو كالأنسان الكلّي يشترك فيه الكثيرون و يحمل على الأعداد بهو هو ولا محالة يكون مجرداً عن الخصوصيات المادية لكونه متساوي النسبة الى الجميع مع اختلاف مقاديرها و اوضاعها و اشكالها مع كونه متشخصاً . بتشخص عقلي فان - التشخص العقلي يجوز ان<sup>١</sup> يجمع الشخصات الحسيّة فذلك الوجود المفارقي للأنسان اما ان يكون في النفس او في الخارج فان كان في النفس يلزم كون العرض جوهرأً سيّماً ما هو اصل حقيقته الثابتة المستمرة فأتّها اولى<sup>٢</sup> بالجوهريّة من الماديّات - الحسيّات<sup>٣</sup> .

واما المذكور في كتب القوم كالشفاء وغيره في كون كليّات الجواهر جواهر<sup>٤</sup> من: انّ معناه اتّها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع . وقولهم : باتّها لا منافاة بين ان يكون صورة الجواهر في الذهن مفتقرة<sup>٥</sup> الى<sup>٦</sup> موضوع ، وبين كونها في الخارج لا في موضوع فقد مرّ بطلانه ، و ظهر ان ما في النفس من كل شيء ليس الا كيفيّة<sup>٧</sup> نفسانيّة<sup>٨</sup> تعدّ النفس لمشاهدة عقليّة و هي حكاية عن حقيقته الكلّيّة<sup>٩</sup> .

الطريقة الثالثة : من جهة آثارها في الاجسام و ذلك ، ان للطبايع الجسمانيّة من - العناصر والمعادن والنباتات والحيوانات آثاراً مختصّة<sup>١٠</sup> في اجسامها و موادّها وليست هي مستقلّة<sup>١١</sup> في ايجاد تلك الآثار ، لآتّها حيث يكون وجودها ماديّة يكون فعلها

١- في نسخة د،ط و ل،ن : يجمع الشخصات . من دون لفظ يجوز ان ...

٢- فان كان في النفس يلزم كون الجواهر عرضاً .... خ-د،ط - آ،ق و في نسخة : ل،م: من الماديّات الحسية

٣- في النسخ المخطوطة: صورة الجواهر في موضوع الذهن ....

بمشاركة المادة بما يخصها من الوضع ، فلا فعل لها الا فيما يكون لمادتها وضع "بالنسبة  
اليه واذا كانت كذلك فلا فعل لها في موادها والا لكان لها فعل بذاتها دون مشاركة  
المادة فكانت مستغنية القوام عن المادة لآن فاعليته الشئ يتقوم بوجوده فاذا استغنى  
وجود فاعليته عن المادة لكان وجوده احرى بالاستغناء عنها هذا خلف .

والنفوس حالها حال سائر الصور الطبيعية في فاعليتها فجميع تلك الآثار الظاهرة  
عن هذه الاقسام العنصرية والمعدنية والنباتية والحيوانية في موادها من الحرارة  
والبرودة والرطوبة واليبوسة في العناصر و صفات الجواهر المعدنية كاللثون والصفاء  
والطعوم والروائح وغيرها ، وافاعيل النبتات من انجذب والا مساك والهضم والدفع  
والتصوير والتشكيل والتخليق والانهاء والتوليد ، وافاعيل الحيوان كالحنس والحركة  
الارادية انما هي من فاعل مقوم الصورة الطبيعية في وجودها كما في فاعليتها .  
ومع ذلك ينسب هذه الآثار الى خصوصيات هذه الطبائع والنفوس اذ لا بد في حصول كل  
فعل عن فاعل عقلى في قابل جسمانى من مخصص لتساوى نسبة المفارق الى جميع  
جزئيات تلك الآثار .

#### الاشراق الرابع

فى دفع المفاسد والا شكالات على القول بالمثل المفارقة

#### تنبيه

لما حملنا كلام الاوائل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فرداً كاملاً

١- و اعلم ان الشيخ المتأله حيث ذهب الى نفي المصورة و اقام البرهان على امتناع وجودها بشكل الامر  
عليه فى اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية و لكنه مع ذلك مصر بوجود هذه الصور الافلاطونية و تبعه فى  
نفي المصورة المحقق الطوسى ولكن المحقق فى هذه المسألة يتبع الشيخ الرئيس والمعلم الثانى والمصنف  
«ره» قد اقام الحجج والبراهين على وجود القوة المصورة لذلك يسهل عليه امر اثبات المثل النورية كما ترى  
ولا يرد عليه ما يرد على محبى طريقة الاشراق . ومن فاعل مقوم للصورة ... آق



فى عالم الابداع و انه هو الاصل والمبدء لسائر الافراد للنوع و هى فروع و معاليه و آثاره وذلك الفرد لتماحه و كماله لا يفتقر الى محل<sup>١</sup> بخلاف هذه الشخصيات فانها لضعفها فى الوجود و نقصها فى التجوهر مفتقرة الى مادة و عوارضها .

و قد علمت : جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالاً و نقصاً و غنى و فقرأ .  
فليس لأحد ان يقول :

ان الحقيقة الواحدة كيف يقوّم بعضها بنفسه و بعضها بغيره<sup>١</sup> ولو اقتضى الحقيقة القيام بالذات لكان الجميع من افراد قائمة بذواتها و ان اقتضى الحلول فى محل فاستحال قيام بعضها بذاته لما علمت من وهن هذه القاعدة فى الوجود فان حقيقة الوجود مع بساطته مختلفة بالوجوب والامكان والاستغناء عن المحل والافتقار اليه ، فان استغناء بعض الوجودات عن المحل انما هو بكماله و كماله بجوهريته و قوته و غاية نقصه بعرضيته و ضعفه و كذا اضافته الى جسم بالنفسية ضرب<sup>٢</sup> من القصور والحاجة، فلا يلزم من حلول شىء فى محل ذاتاً او فعلاً حلول ما يشاركه فى النوعية بعد التفاوت بينهما فى الشدة والضعف .

### تحصيل "عرشى" لحكمة مشرقية<sup>٢</sup>

لما دريت من علومنا المشرقية : ان حقيقة كل نوع طبعى انما هى مبدء فصل الاخير وانما شأن المادة القوة والاعتداد وانما شأن سائر الصور والقوى<sup>١</sup> والكيفيات و مبادئ الفصول البعيدة والاعجناس، الاعداد والتهيئة و هى<sup>٢</sup> فى المركب بمنزلة -

١- كما اورد هذا الاشكال الشيخ الرئيس على القائلين بمثل النورية وللشيخ حجتان على بطلان القول بالمثل البيات السفاء طبع ط ١٣٠٦ هـ ق س ٥٦٠ الى ٥٦٣ وعما راجعتان الى اشكال واحد و هو عدم جواز التشكيك فى حقيقة واحدة والمصنف ذكر اشكالاته تفصيلاً فى الاسفار ، المجلد الاول ص ١٨٥ وارجعها الى اشكالين: نقاوة حجته الثانية و نقاوة حجته الاولى .

٢- : بحكمة مشرقية ... د،ط - آ،ق ٣- : فى المركب . د،ط - آ،ق

الشروط والمُعِدَّات باعتبار و هي الآلات والفروع لذات واحدة باعتبار آخر فكما ان الهيولى الاولى باستعدادها سبب قابل لوجود الصورة الجسميّة والصورة من حيث نوعيّتها سبب، موجب لسنخ الهيولى فكذا المادة و لواحقها علّة قابلية لوجود صورة كمالية و هي مستلزمة لقوى و آثار يلزم وجودها من غير استعداد لآثارها كالمبدء الفياض لفروعها و لوازمها .

فكما ان الصورة الطبيعية اصل قواها و موادّها و هي بما فيه كالصنم لها فكذلك صاحب النشوع اصل لطبايع اشخاصه و هي بجملتها كالصنم له وكذلك تلك الفصول والقوى والفروع ايضا كمالات لانواع اخرى مراتبها انقص من مرتبة هذا النوع و لها اشخاص هي اصنام لانصحاب انواعها نسبتها اليها نسبة الفروع الى الاصول و كذا الهيئات والنسب والاشكال التى لها هي بمنزلة اظلال لهيئات عقلية و نسب معنوية فى اربابها النورية .

ونسبة صاحب النوع الانسانى المسمى بروح القدس وهو عقله الفياض عليه الى اصحاب ساير الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام حتى ان هذه الارض الحسيّة صنم لارض عقلية يكون انزل رتبة من جميع الصور العقلية . منزلتها منزلة قبول الاثار العقلية والاضواء المعنوية عما فوقها بلا زمان و كذا يكون فى عالم الصور العقلية سماوات و ارضين عقلية و كواكب و شمس و قمر و خسة متحيّرة فى جمال بارئها و ثوابت من اثني عشر برجاً و سبعة و عشرين منزلاً وثلاثاً و ستين درجة كلّها عقلية نورية بصفاتها وهيئاتها على وجه اشرف و اعلى ما يكون منها فى عالم الطبيعة .

### تنبيه

وليس لك ان تتوهم من اطلاق المثل على الصور المجردة ان غرضهم ان اصحاب



الأنواع إنما وجدت من الحق الأول لتكون مثلاً وقوالب ومقاييس لماتحتها لأن ما يتخذ له المثال يجب أن يكون أشرف وأعلى<sup>١</sup> لأنه الغاية .

ولا يصح<sup>٢</sup> للعقول هذا القول منهم<sup>٣</sup> فاتهم<sup>٤</sup> أشد<sup>٥</sup> مبالغة<sup>٦</sup> من اتباع المشائين في أن العالي لا يكون لأجل السافل بل عندهم أن هذه الحسيات أصنام و"اظلال" لتلك الصور ولا نسبة بينهما في الشرف والكمال .

ثم كيف يحتاج الباري في إيجاد شيء إلى مثال ليكون<sup>٧</sup> دستوراً لصنعه وشأنه - الأبداع والتأيس المطلق ولو احتاج، لا احتاج في إيجاد المثل أيضاً إلى<sup>٨</sup> مثل أخرى إلى غير النهاية .

## بحث<sup>٩</sup> و تحصيل<sup>١٠</sup>

ثم لقائل أن يقول: إن الحيوان إذا كان في العالم الأعلى<sup>١١</sup> يكون حساساً لأن<sup>١٢</sup> الحساس فصله والحس<sup>١٣</sup> ليس إلا انفعالاً من صورة طبيعية جسمانية فكيف يمكن أن يكون في الجواهر الكريمة العالية حس<sup>١٤</sup> وهو موجود في الجوهر الأدنى<sup>١٥</sup> .

فالجواب عنه : أن نسبة هذا الحس<sup>١٦</sup> إلى الحس<sup>١٧</sup> العقلي كنسبة هذا الحيوان اللحمي إلى الحيوان العقلي فالحس<sup>١٨</sup> الذي في عالم الأدنى<sup>١٩</sup> لا يشبه الحس<sup>٢٠</sup> الذي في العالم - الأعلى<sup>٢١</sup> فإن الحس هناك على<sup>٢٢</sup> منهج المحسوسات التي هناك ولذلك صار بصر هذا الحيوان السفلي<sup>٢٣</sup> متعلقاً ببصر الحيوان الأعلى<sup>٢٤</sup> و متصلاً به وكذا سمعه بسمعه وشمه بشمه وذوقه بذوقه ولمسه بلمسه كاتصال هذه النار الكائنة بتلك النار المبدعة .

وكان رسول الله صلى الله عليه وآله بهذه الحواس الباطنة<sup>٢٥</sup> يدرِك<sup>٢٦</sup> الأمور الغاية

١- في بعض النسخ : ولا يصح<sup>٢٧</sup> للعقول هذا فانهم اشد

٢- في نسخة د، ط و آ، ق : بحث و تحقيق ٣- : في هذا العالم الأدنى<sup>٢٨</sup> ... د، ط

حيث قال في الذوق : « آييتُ عند ربي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي » وفي الشَّم « اني لا جدُ  
نفس الرحمان [من جانب اليمن] » و في البصر : « زويت لى الاءرض فاريتُ مشارقها و  
مغاربها » و في اللّمس : « وضع الله بكتفى يده فاحسَّ الجلدُ بردها بين ثديي » و  
في السّمع : « اطّتِ السّماء [و حق لها ان تأطّت ، ما فيها موضعُ قدّم الاء و فيها  
ملك ساجد او راكم] » .

وقال ايضاً : « ان هذه النار غسّلت بسبعين ماءً ثمّ انزلت » اشارة الى ان  
هذه النار الجسمانيّة من مراتب تنزّلات النار العقليّة ؛ فكما ان الاءنسان العقلى يفيض  
بنوره على هذا الانسان السفلى بوسايط مترتّبة فى العوالم العقليّة والمثاليّة كلّها  
اناس متفاوتى المراتب والنشآت كذلك بين النار العقليّة والنار السفلية نيرانات  
مترتّبة .

والاءغتسال بالماء اشارة الى تنزّل مرتبتها عن كمال حقيقتها الناريّة و لضعف  
تأثيرها و تنقّص جوهرها و انكسار كفيّتها على حسب كل نزول ،  
قال الفيلسوف<sup>٢</sup> الاءعظم : « انّ فى الاءنسان الجسمانى الاءنسان النفسانى  
والاءنسان العقلى و لست اعنى<sup>٣</sup> هو هما لكننى اعنى به انّه يتّصل بهما لاءنه صنم  
لهما و ذلك انه يفعل بعض افاعيل الاءنسان العقلى وبعض افاعيل الاءنسان النفسى<sup>٤</sup> و  
ذلك لاءنّ فى الاءنسان الحسى [الجسمانى كلمات الاءنسان النفسانى و كلمات الانسان  
العقلى فقد جمع الاءنسان الجسمانى كلتا الكلمتين] الاء انهما فيه قليلة ضعيفة نزرّة

١- فى بعض النسخ : و تضعف تأثيرها ...

٢- كتاب الاثولوجيا المطبوعة فى آخر حواشى القبسات ط ح ١٣١٤ هـ ق باب النوادر الميمر العاشر .  
فى الاءنسان العقلى والنفسانى والجسمانى ص ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧ .

٣- فى نسخة اثولوجيا : و لست اعنى<sup>١</sup> انه هو هما...

٤- : بعض افاعيل الاءنسان النفسانى (اثولوجيا)



لأنَّه صَنَّمُ الصَّنَمِ ١ .

فقد بان انَّ الإنسان الأول حساس "الآن" بنوع أعلى و افضل من الحسِّ الكائن في الإنسان السَّفلَى و أنَّه إنما ينال الحس من الإنسان الكائن في العالم الأعلى العقلى كما بيَّناه .

وقال ايضاً : «ان هذه الحسايس عقول "ضعيفة" و تلك العقول حسايس قويَّة» ٢ .

#### الاشراق الخامس

فيما احتجَّ به الشيخ الالهى فى هذا المَطْلَب وما يَرِدُ عليه  
و هو وجوه :

الأول : ما ذكره فى المطارحات و هو : ان القوى النَّبَاتِيَّة من الغاذية والنامية والسَّوْلَدَة اعراض اما على رأى الإنسان و ايل فلحلولها فى محلَّ كيف كان و اما على رأى المتأخِّرين فلحلولها فى محلَّ مستغن عنها لأنَّ صور العناصر كافيه فى تقويم وجود الهيولى و الآن لما صحَّ وجود العناصر والممتزجات .

واذا كانت هذه القوى اعراضاً فالحامل لها كالأرواح والأعضاء دايماً السيلان والتبدُّل لا ستيلاء الحرارة العزِيَّة و غيرها عليه ، فاذا بطل المحل او جزؤه بطل

١- فى بعض النسخ من جملتها نسخة دوط و آق : «ان فى الإنسان الحسى كلمات الإنسان النفسانى و كلمات الإنسان العقلى فقد جمع الإنسان الحسى كلتى الكلمتين الا انهما فيه قليلة ضعيفة ... الخ »

٢- يظهر من كلمات الشيخ اليونانى انه كان ذوقه راسخ فى الالهيات و لعله كان افضل الحكماء فى المعارف الحقَّة قوله : ان هذه الحسايس .... ينادى بأعلى صوت انه كان قائلاً بالتشكيك الخاصى و يجوز التشكيك فى افراد حقيقة واحدة كما ذهب اليه الشيخ المقتول و هو (افلوطين) يرى ان الوجود حقيقة واحدة والفرق بين افراد التشكيك الواقع فى حاق الحقايق لا التشكيك العامى الذى يجتمع مع تباين الحقايق و يرى ان الفرق بين المجرد والمادى ليس فى اصل حقيقتيهما بل التشكيك يرجع الى اصل واحد ووجوده نادر له ظهور و بطون ظاهره مادى وباطنه مجرد .

مافيه من القوة و يتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء ، فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقى له زماناً يمتنع ان يكون هو القوة والا جزاء الباطلة لا تمتنع تأثير المعدوم ولا التي سيحدث بعد ذلك و لا أن وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل .

ولا أن هذه الافعيل المختلفة والتشكيلات العجيبة المستحسنة لا يمكن صدورها عن قوة لا شعور لها ولا ثبات في الحيوان والنبات .  
وما ظن ان في النبات نفساً مجردة مدبرة فليس بحق والا لكانت ضائعة معطلة عن الكمال و ذلك محال .

ثم المسمى عندهم بالمصورة قوة بسيطة عديمة الشعور، كيف صدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الشخص والنوع .

والعاقل الفطن اذا تأمل ذلك علم ان هذه الافعيل لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا ادراك ، بل لا بد وان يكون صادرة عن قوة مجردة عن المادّة مدركة لذاتها و غيرها ، فهي من العقول التي في الطبقة النازلة العرضيّة وهي ارباب الاصنام والطلسمات .

هذا حاصل ما ذكره و فيه من مواضع الا نظار ما لا يخفى لمن نظر في الاصول - الماضية مع قلة جدواه كما مرت الاشارة اليه .<sup>١</sup>

الوجه الثاني : انك اذا تأملت الانواع الواقعة في هذا العالم وجدتتها غير واقعة بمجرد الاتفاق والا لما كانت الانواع محفوظة عندنا ، و امكن ان يحصل من -

١- اما قلة جدواه فلانه يجوز ان يصدر هذه الافعيل عن المجرد الذي يقول به المشائون ولا يثبت بهذا فرد عقلياً للماديات و يرد عليه انه لا يجوز صدور هذه الافعيل عن المجرد المحض بدون توسيط صورة مقومة للمادة اعنى الصورة النوعية والتفصيل يطلب من حواشينا على هذا الموضوع .



الإنسان غير الإنسان و من الفرس غير الفرس و من البئر غير البئر وليس كذلك  
فالأموال الثابتة على نهج واحد ، لا يبنى على الاتفاقات .  
ثم الألوان الكثيرة العجيبة في ريش الطواويس ليس سببها امزجة تلك -  
الريشة .

فالحق: ان كل نوع حسى له جوهر مجرد نوري قائم بنفسه مدبر للنوع  
حافظ له معتن به ١ و هو كلى ذلك النوع بمعنى تساوى نسبته الى جميع اشخاص -  
النوع فى دوام فيضه عليها و اعتناؤه بها فكانه هو الحقيقة لكل والأصل و هى -  
الفروع . انتهى ٢ .

وهذا ايضا اقناعى ولا يثبت به الا علوم المبادئ بهذه الأنواع و آثارها بوجه  
من الوجوه اذ يكفى لما ذكره تصورات الأفلاك و نفوسها ٣ .  
الوجه الثالث استدلاله بقاعدة الأمكان الأشرف و هو : ان الممكن الأخص  
اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله .

والقاعدة موروثه من المعلم الأول حيث قال: «يجب ان يعتقد فى العوالى ما هو  
اكرم و اعلى» و برهانه مذكور فى كتب هذا الشيخ الأشرافى .

فلما كان عجائب الترتيبات واقعة فى العالم الجسمانى من النظم البديع والترتيب  
المحكم و كذلك فى عالم النفوس من العجائب الروحانية ولا شك انها فى العالم -  
العقلى النورى اشرف و ابداع مما فى هذين العالمين فيجب نظيرها فى ذلك العالم .  
هذا اقرب الوجوه الثلاثة ، الا ان الشيخ اجراها فى نسب الترتيب لا فى الذوات

١- : اى ذو عناية به .

٢- و هو بالحقيقة الكل والاصل وهى الفروع . آق-د، ط والمراد من الكلى هو الكلى السعى الاحاطى .  
قوله: فالحق ان كل نوع حسى . فى النسخ المعتبرة : نوع جسمى ....

٣- هذه المناقشة لا يرد على الشيخ المقتول و قد ذكرنا تفصيل هذا البحث فى رسالة مستقلة .

كانه لم يتيسر له الا المماثلة في النسب و حسن الترتيب لا في الصُّور والحقايق .  
ولهذا قال : و اذا سمعت انباز قلس و آغا ثا ذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب  
الانواع فافهم غرضهم .

ولا تظنن انهم يقولون : صاحب النوع جسم او جسماني او له رأس و رجلان  
واذا وجدت هرمس يقول : « ان ذاتاً روحانيّةً القت الى المعارف فقلت له : من انت ؟  
فقال : انا طباعك التام » فلا تحمله على انه مثلنا .

وقال في موضع آخر : « ثم القائلون بالمثل لا يقولون : للحيوانيّة مثال » و  
لكون الشئ ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر و كذا لا يقولون  
لرائحة المسك مثال و للمسك مثال آخر بل يقولون : ان كل ما يستقل من الانواع  
الجسمانيّة له امر " يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب-  
الاصنام له هيئات نورانيّة ، روحانية في عالم النور المحض من الاشعة العقلية و  
هيئات المحبة واللذة والعزّ والذل والقهر وغير ذلك من المعاني فاذا وقع ظله في  
هذا العالم يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبة او الشكر مع الطعم الحلو او الصورة  
الانسانية او الفرسية او غيرها على اختلاف اعضائها وتباين تخاليطها و اوضاعها  
على التناسب الموجود في الانوار المجردة »

وهذه اغراض هذا الشيخ المتأله و مقاصده في هذا الباب .

وفيها مع ما سبق ان الرجلين والجناحين و غير ذلك من الانواع اذا كانت من  
اجزاء هويّة الحيوان عنده فكيف يكون ذات بسيطة نوريّة مثلاً لها سواء اخذت  
وحدها او مع هيئتها والمماثلة بين الامرين وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم  
ان يقع الجوهرى من كل منهما بازاء الجوهرى من الآخر والعرضى بازاء العرضى  
وقد علمت من مسلكنا ان تمام حقيقة كل موجود هي صورته فقط ١ .

٢- واعلم ان الشيخ « قدس » ذكر هذه المسألة في الحكمة الاشراق و شرح مرامه العلامة الشيرازى و مستند



وايضاً ان تلك الارباب عنده من حقيقة النور و ماهيته و هذه الالءصنام عنده اما برازخ او هيئات ظلمانية و اى مناسبة بين ماهية النور وبين جواهر الالءجسام وهيئاتها الظلمانية فاتته غير قائل بالصور النوعية ولا بحقيقة الوجود المنبث على جميع - الماهيات على اختلافها كمالات و نقصاً و غناء و افتقاراً و ان اختلاف الالءشياء ماهية منشأؤها اختلاف الوجود شدة و ضعفاً و تقدماً و تأخراً واستقلالاً و ارتباطاً ولو سلم ان ما ذكره يثبت المناسبة والتمثيل فاين المماثلة النوعية .

وهذا هو الذى قد رامه الالءقدمون فيما بين اشخاص الالءنواع و اربابها ، مع - التفاوت بينهما فى الكمال والنقص و مما دللت عليه تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسمه حتى ان نبتة المسماة بهوم التى كانت تدخل فى اوضاع نوااميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونه «هوم ايزد» و كذا جميع الالءنواع فانهم كانوا يقولون لصاحب منهم الماء من الملكوت «خرداد» وما للالءشجار «مرداد» وما للنار سمّوه «ارديبهشت»

#### الاشراق السادس

فى ذكر ما قاله الفيلسوف الالءكرم فى

باب الصّور المفارقة تأييداً وتحقيقاً

المشهور عند الجمهور ان رأى الفيلسوف مخالف رأى استاديه افلاطن و سقراط و آغا ثاذايمون و غيرهم فى اثبات المثل العقلية حتى انه لما اراد الشيخ ابو نصر الفارابى ان يجمع بين الرايين فى مقالته المشهورة، اوّل المثل الى ما فى علم الله من الصور - القائمة بذاته و كاته و غيره كالشيخ الرئيس و من وافقهما لم يقدرُوا على تصحيح - القول بها بالبرهان او الكشف ولم ينظروا ايضاً الى كتاب اثولوجيا للمعلم الاول حتى

هذا الكتاب «قده» فد احكم بنيان كلامه و قرر هذه المسألة بوجه لا يرد عليه شىء من النقوض والاشكالات التى اوردنا اتباع المشائية (شرح حكمة الاشراق ط ح ١٣١٥ هـ ف ص ٣٢٨ الى ٣٥٠) .

علموا بكيفية الاتفاق بينه وبين معلميه ، والا فكلما ته ناصّة "على" وجود الصور -  
السجدة القائمة بذواتها لا في محل \* .

واما الرد الذي يوجد في كلامه على "الا" وايل فهو على "مظاهر مذهبهم بناءً على  
عادتهم في الرموز والتجوزات سيّماً فيما صعب فهمه و دقّ مسلكه .

قال في المير الرابع <sup>١</sup> منه : « ان من وراء هذا العالم سماء " و ارض " و بحر و  
حيوان و نبات و ناس " سماويّون و كل من في هذا العالم سماويّ " و ليس هناك  
شيء " ارضي " البتة » .

وقال فيه <sup>٢</sup> ايضاً « ان الانسان الحسى انما هو صنم للانسان العقلى والا انسان -  
العقلى روحانى و جميع اعضائه روحانيّة " ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع  
الاغضاء كلها مختلفة لكنّها كلها في موضع واحد .

وقال في المير الثامن : « ان الشئ <sup>٣</sup> الذى يفعل الناريّة انما هي حيوة " ما  
ناريّة ، و هي النار الحقة " فالنار اذن التى فوق هذه النار في العالم الاعلى " هي اخرى  
بان يكون ناراً ، فان كانت ناراً حقاً فلا محالة انها حيّة " و حيوتها ارفع و اشرف من حيوة  
هذه النار لان هذه النار صنم لتلك النار . فقد بان وصح ان النار التى في العالم الاعلى هي  
حيّة " وان تلك الحيوة هي القيّمة بالحيوة على " هذه النار و على " هذه الصفة يكون الماء  
والهواء فاتهما هناك حيّان كلاهما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حياة  
لان تلك هي التى تفيض على " هذين الحيوة " .

\* - في نسخة: د، ط و آ، ق بعد قوله: « علموا بكيفية الاتفاق بينه وبين معلميه »: واما الرد الذى يوجد في  
كلامه.... سيما فيما صعب فهمه .... ودق مسلكه....

١- كتاب اثولوجيا للشيخ اليونانى المطبوع في حاشية القيسات للسيد الداماد ١٣١٤ هـ ق ط ص ٢١٤ و  
اول كلامه : « ونقول ان من وراء هذا العالم سماء و ارض و بحر ... الخ

٢- المير الخامس كتاب اثولوجيا المطبوعه في حاشية القيسات ص ٢١٩ .

٣- اثولوجيا المير الثامن ص ٢٤٥ من القيسات . ٤- في اثولوجيا : وهي النار الخفيفة .

٥- في نسخة اثولوجيا فلا محالة انها حيوة



وقال فيه ايضاً «ان هذا العالم الحسى كله انما هو مثال وصنم "لذلك العالم فان كان هذا العالم حياً فبالحرى ان يكون ذلك العالم اتمّ تساماً واكمل كمالاً" لا<sup>١</sup> نه هو المفيض على ' هذا العالم الحيوة والقوة والكسال والدوام فان كان هذا العالم تساماً فى غاية - التسام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها التى 'هيئنا الا' اتها فيه بنوع اعلى' و اشرف كما قلنا مراراً .

فشمّ سماء " ذات حيوة وفيها كواكب " مثل هذه الكواكب التى فى هذه السماء غير اتها انور واكمل وليس بينهما افتراق كما ترى 'هيئنا و ذلك اتها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباح لكنّها كلها ' عامرة و فيها الحيوانات كلّها الطبيعىّة - الأرضيّة التى هيئنا و فيها نبات مغروس فى الحيوة وفيها بحار واتها جارية<sup>٢</sup> جرياناً حيوانياً و فيها الحيوانات المائيّة كلها و هناك هواء " وفيه حيوانات هوائيّة حيّة شبيهة بذلك الهواء والاشياء التى هناك كلها حيّة " وكيف لا يكون حيّة وهى فى عالم الحيوة السحس لا يشوبها الموت البتّة وطبايع الحيوان التى هناك مثل طبائع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى' و اشرف من هذه الطبيعة لا'تتها عقلية ليست حيوانية ..

فمن انكر قولنا و قال : من اين يكون فى العالم الا'على' حيوان " و سماء " وساير الاشياء التى ذكرناها قلنا : ان العالم الا'على' هو الحى التام الذى فيه جميع الاشياء ، لا'ته ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتّة لائن الاشياء التى هناك كلّها مسلوّة " غنى و حيوة " كأ'تتها حيوة تغلى و تفور و جرى حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفيّة واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم و نقول :

١- فى اثنولوجيا : لكنها حية عامرة .

٢- فى اثنولوجيا : وانها جارية وما يجرى جرياً حيوانياً... الخ . اثنولوجيا المطبوع فى حواشى القبسات

انك تجد في تلك الكيفيَّة الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الاشياء الطيِّبة الروائح وجميع الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشياء الواقعة<sup>١</sup> تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اى - اللحون كلها و اصناف الايقاع و جميع الاشياء الواقعة تحت الحس .

وهذه كلُّها موجودة في كيفية واحدة<sup>٢</sup> مبسطة على<sup>٣</sup> ما وصفناه لآن<sup>٤</sup> تلك - الكيفيَّة حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التى وصفناها ولا تضيق عن شىء منها من غير ان يختلط بعضها ببعض و ينفذ بعضها<sup>٥</sup> ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كلاً منها قائم عليه<sup>٦</sup> .

وقال فى الميمر<sup>٧</sup> العاشر : « ان لكل صورة طبيعيَّة فى هذا العالم فهى ذلك العالم الا انَّها هناك بنوع افضل و اعلى<sup>٨</sup> وذلك انَّها اهيئنا متعلقة بالهيولى<sup>٩</sup> وهى هناك بلا هيولى<sup>١٠</sup> و كل صورة طبيعيَّة هيئنا فهى صنم<sup>١١</sup> للصورة التى هناك الشبيهة بها . فهناك سماء<sup>١٢</sup> و ارض<sup>١٣</sup> و حيوان و هواء<sup>١٤</sup> و ماء<sup>١٥</sup> و نار<sup>١٦</sup> فان كان هناك هذه الصور فلا محالة ان هناك نباتاً ايضاً<sup>١٧</sup> الى غير ذلك من كلماته و بياناته و نصوصه و اشاراته فى اثبات الصُّور فانها كثيرة<sup>١٨</sup> يؤدِّى ذكرها الى التطويل ، ولولا مخافة الاعدب لبعد منهجها عما التَّفه اذواق الطلاب لاوردتها جميعاً لشرفها و عظم جدواها ، ولكن فى نقلنا كفاية لطالب الاستبصار ولا ينفع لغيره التكرار<sup>١٩</sup> .

١- وجميع الاكوان الواقعة تحت اللمس .

٢- اثولوجيا «معرفة الربوبية» الطبعة الحجرية فى حواشى القبسات ط ع ط ١٣١٢ هـ ق ص ٣١١، ٣١٢ . ٣١٣ .

٣- فى بعض النسخ : من غير ان يختلط بعضها ببعض وينفسد بعضها ..... الخ

٤- وقد نقلنا كلمات هذا الفيلسوف فى رسالة الفناها فى المثل النورية والبرزخ و قد حققنا نصوص هذا الكتاب و ظواهرها بما لا مزيد عليه .



## الاشراق السابع

فى تتمّة الشكوك فى اثبات الصور والتفصّي عنها حسبما  
وجدناها فى مواضع متفرّقة من "اثولوجيا" والتقطنا منه  
فلنذكرها منتظمة متلخّصة

الاول : « انّه ان كان فى العالم الاعلى ' نبات " فكيف هو هناك و ان كان ثمّة  
نار " و ارض " فكيف هما هناك فانه لا يخلوا من ان يكونا هناك اما حيّين و اما ميّتين  
فان كانا ميّتين مثل ما هيّهما فما الحاجة اليهما هناك وان كانا حيّين فكيف يحييان  
هناك » .

فاجاب بقوله : « قلنا : اما النبات فنقدّر ان نقول : انه هناك حتىّ و ذلك ان -  
فى النبات كلمة " فاعلة محمولة على حيوة فهي اذن لا محالة نفس « ما » و اخرى ' ان  
يكون هذه الكلمة فى النبات الذى فى العالم الاعلى ' و هو النبات الاول الا ان تلك -  
الكلمة واحدة " كليّة و هذه كثيرة متعلقات " جزئيّة فهو النبات الاول الحق والذى  
دونه نبات " ثانى و ثالث " لانه صم " لذلك النباتات وانما يحيى هذا بما يفيض عليه  
ذلك من حيواته .

فامّا هذه الارض فلها ايضاً حيوة " « ما » و كلمة فعالة كما وقعت الاشارة اليه،  
فان كانت هذه الارض الحسيّة التى هى صم " حية فبالحرى ان يكون تلك الارض -  
العقليّة حية ايضاً وهى الارض الاولى ' و ان يكون هذه ارضاً ثانية لها شبيهة بها ' .  
الثانى : لم كانت هذه الحيوانات الغير الناطقة هناك فان كانت لانه كريمة  
فما هناك اكرم جوهرأ و اشرف .

١- انولوجيا المطلوب فى آخر القسّات ١٣١٢ هـ ق باب النوادر من الميمر العاشر فى تمامية كل ما فى -  
عالم العقول ص ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ .

فاجاب : بان العلة في ذلك ان الباري الاول واحد فقط من جميع الجهات و  
 ابداع العالم واحداً ايضاً ولم يكن وحدانية المبدع كواحدانية المبدع والاولى لكان  
 شيئاً واحداً و هو محال فلا بُد من ان يكون في وحدانية المبدع كثرة لانه بعد  
 الواحد الحق مطلقاً فلا محالة انه كثير لانه الكثير خلاف الواحد لان الواحد هو -  
 التام والكثير هو الناقص و ان كان السفسطولي عليه في حيز الكثرة فلا اقل من ان  
 يكون اثنين و كل واحد من ذينك الاثنين يتكثر ايضاً على ما وصفناه و قد يوجد  
 للاثنين الاولين حركة و سكون و فيهما عقل و حياة غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل  
 واحد منفرد لكنه عقل فيه جميع العقول وكلها منه و كل واحد من العقول فهو كثير  
 على قدر كثرة العقول و اكثر منها .

فقد بان انه لم يكن العالم الا على اذ صور كثيرة وان كانت صور الحيوان كلها فيه .  
 الثالث : قد يجوز لجاعل ان يجعل الحيوانات الكريسة في العالم الكريم فاما -  
 الحيوانات الدنيئة فلن يجوز ان نقول انها هناك .

فاجاب عنه بمثال واحد فقال : « ان الانسان الذي في العالم الاسفل ليس  
 كالانسان الذي في العالم الاعلى فان كان هذا الانسان ليس مثل ذلك الانسان فله  
 يكن ساير الحيوانات التي هناك مثل هذه بل تلك اكرم و افضل .

الرابع : ما بالناطق العالي اذا صار هيئتنا روى و فكر و ساير الحيوانات  
 لا يروى ولا يفكر اذا صار هيئتنا و هي كلها عقول .

اجاب : بان العقل يختلف فان العقل الذي في الانسان غير العقل الذي في ساير  
 الحيوان فان كان العقل في الحيوانات العالية مختلفاً فلا محالة ان الروية والفكرة فيه  
 مختلفة وقد تجد في ساير الحيوانات اعمالاً ذهنية .

الخامس : ان كانت اعمال الحيوانات ذهنية فلم يكن اعمالها كلها بالسواء



وان كان النطق علة للروية هيئنا ، فلم لم يكن الناس كلهم سواء " بالروية لكن روية كل واحد منهم غير روية صاحبه .

فاجاب: بان اختلاف الحيوة والعقول انما هي لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة و عقول مختلفة الا ان بعضها انوار و اظهر و اشرف من بعض و ذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك صار اشد نوراً من بعض و منها ما هو ثان و ثالث فلذلك صار بعض العقول التي هيئنا الهيئة وبعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة .

واما هناك فكلها ذوعقل فلذلك صار الفرس عقلاً و عقل الفرس فرس " ولا يسكن ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول - الاولى .

فالعقل الاول اذا عقل شيئاً «ما» كان هو وما عقّله شيئاً واحداً فالعقل الاول لا يعقل شيئاً لا عقل له بل يعقله عقلاً نوعياً وحيوة نوعية وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسله فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل .

فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يتجزى به عقل فالعقل للشيء الذي هو عقّله له هو الاشياء كلها بالقوة ١ .

فاذا صار بالفعل صار خاصاً و اخيراً بالفعل و اذا كان اخيراً بالفعل صار فرساً او شيئاً آخر من الحيوان و كلما سلكت الحيوة الى اسفل صار حياً دنياً خسيماً ، و ذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل و ضعفت و خفيت بعض افاعيلها العالية فحدثت منها حيوان ادنى ضعيف فاذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن

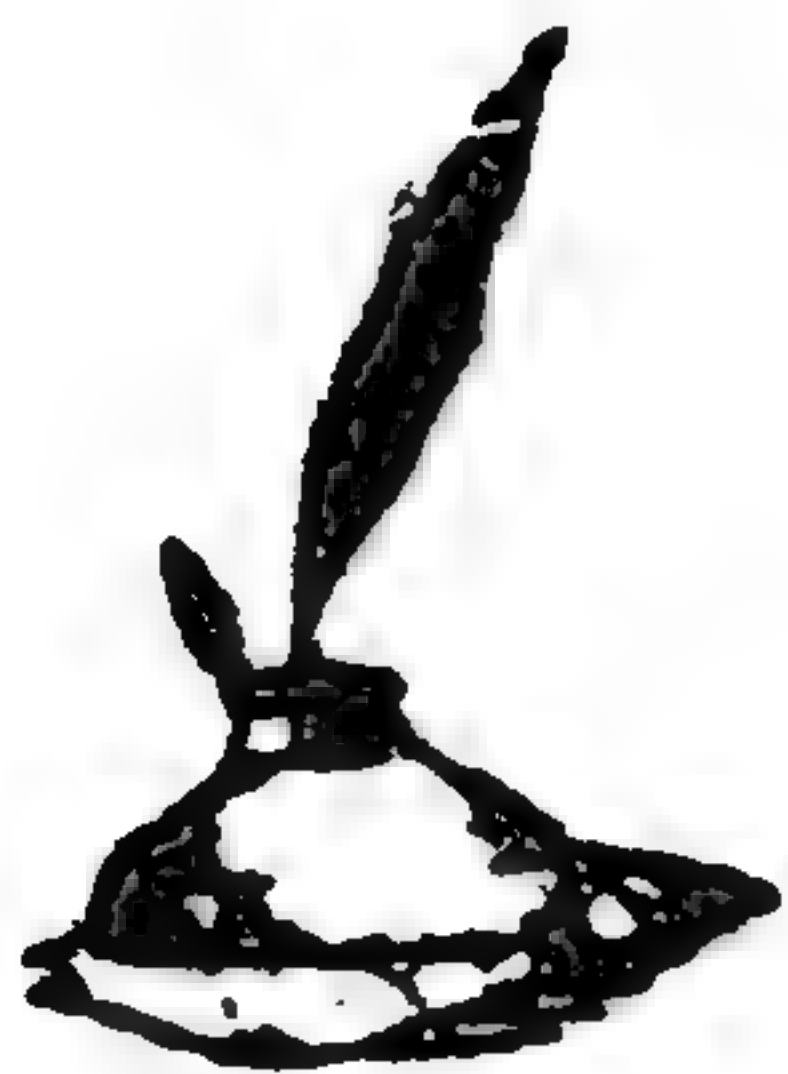
١- في نسخة: د، ط و : آ، ق : فالعقل الذي هو عقل له هو الاشياء كلها بالقوة .

فيحدث الأعضاء القويّة بدلاء عن قوّته كما لبعض الحيوان اظفار ولبعضه مَخالب ولبعضه قرون ولبعضه اَنياب على نحو نقصان قوّة الحيوة فيه .

السادس : ان كانت قوّة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فكأين يذهب تلك القوّة او تلك النفس ؟ .

فاجاب : بأنّها تصير الى المكان الذي لم يفارقه، و هو العالم العقلي و كذلك اذا فسد الجزء النفس البهيمي ، تسلك النفس التي كان فيها الى ان تأتي العالم العقلي وانما تأتي ذلك العالم لان ذلك العالم مكان النفس و هو العقل والعقل لا يفارقه ، والعقل ليس في مكان فالنفس اذاً ليست في مكان ولا يخلو عنها مكان .

فهذا ما اردنا ايراده من كلام هذا الفيلسوف الاعظم والحمد لو اهب العقل والحيوة .





## الْمَشْهَدُ الثَّالِثُ

فِي النَّظَرِ الْمُخْتَصِّ بِعِلْمِ الْمَعَادِ

وَفِيهِ شَوَاهِدٌ

---

### الشَّاهِدُ الْأَوَّلُ :

فِي أَحْوَالِ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ النَّشْأَةُ الثَّانِيَّةُ وَفِيهِ إِشْرَاقَاتٌ

الأول : في قوابل التكوين قد علمت انَّ وجود الأشياء و صدورها عن التدبير الأول على ضربين الأول بَدَاعٍ و هو صدور الوجود عن الواجب الحقّ بلا مشاركة جهة القابليّة والتكوين و هو ما يتوقف على صلوح القابل، ولا بُدّ في العناية من وجودهما جميعاً كما أقیم البرهان عليه فلا بُدّ من وجود ما يقبل الكون بعد الكون وما به يستصح و يتخصّص حدوث بعد حدوث ، وهما المادّةُ بامكانها واستعدادها والحركة بتجدُّدها و إعدادها .

على ان الحكماء كلّهم مُجمِعون على انَّ موجد المحدثات كلّها هو الباري و كلُّ من جحد هذا فهو عندهم مهجور مُضِلٌّ في جحوده بل الكل اما بقضائه او بقدره .

فهو الفاعل الحقيقي في انشاء هذه النشأة الا الله شرع في انشائها و ما بعدها  
بعد استيفاء مراتب الموجودات فابدع منه اولاً مبادئها ثم ارجع اليه عوايدها فكانت  
النهاية على عكس البداية فكانت عقلاً ثم نفساً ثم طبيعةً ثم مادةً فيعود متعاكسةً  
كأنّهما تدور على نفسها جسماً مصوراً ثم نباتاً ثم حيواناً ذانفس ثم انساناً ذاعقل ؛  
فابتداء الوجود من العقل وانتهى الى العاقل وفيما بينهما مراتب و منازل .  
وعلة الشرف والكمال هي الدنوّ من الحق المتعال ففي الابداء كل ما تقدم كان  
اوفرّ اختصاصاً وفي الائنهاء كل ما تأخر عن الهيولى فهو اقرب الى ان يجيد من -  
الشرور خلاصاً .

#### الاشراق الثانى

فى الدلالة على الاجسام الاستقسية  
و قبولها التركيب

لما كانت عناية الله غير واقعة الى حدّ ١ وكانت سلسلة البسائط منتهيةً فى النزول  
الى اقصيتها وهى المادة الاولى فاقترضت انشاء المركبات الجزئية القابلة للمديومية  
النوعية وابدعت منها نفوساً قابلةً للمديومية الشخصية فى النشأة الثانية ٢  
ثم ان وجود العناصر تحت الفلك معلوم لنا بالمشاهدة و هى قابلة للتركيب كما

١- فى بعض النسخ: غير واقفة الى حد . فى بعض النسخ : الاجسام الاسطقسية ....

٢- يريد اثبات النفس بالمقدمتين احديهما ان البسائط منتهية الى البسائط والثانى عدم وقوف الفيض وعده  
تناهيهما بدواً و ختماً و فى الاسفار «مبحث النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٢٦١» اعلم ان عناية البارى جل اسسه  
لما افادت جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدس على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى بلغ الى اذن  
البسائط و اخسها منزلة و لم يجز فى عنايته وقوف الافادة الى حد لا يتجاوزه فبقى امكان وجود امور  
غير متناهية فى حد القوة .... الخ وفى الاسفار حذف جواب لما اما من الناسخ او المصنف و يدل عليه  
عبارة هذا الكتاب ولا يحتاج الى توجيهات طويلة ارتكبتها المحقق السبزواري «قده»



ركبنا الماء بالتراب و حصل منهما الطين .

واما المركبات التامة الطبيعية التي لا يتأتى الاً بقدره الله فلما لم يتم وجودها الا بكيفيات فعلية او انفعالية لا بد لها من حرارة محللة مبددة وبرودة جماعة مسكنة و رطوبة ذات انقياد للتخليق والتشكيل و ييوسة حافظة لما افيد عليها من التقويم والتعديل فجادت العناية لوجود عناصر اربعة متضادة الاوصاف والكيفيات ساكنة - الطبيعة فى اماكن متخالفه - بعضها فوق بعض بحسب ما يلىق بها مرتبة ترتيباً بديعاً منضدةً نضداً عجيباً حيث جعل كل متشاركين فى كيفية واحدة فعلية او انفعالية متجاورين .

وقد علمت بوجود الحركة المستلزمة لوجود السماء المقتضية لوجود الحدود والاطراف والجهات المصححة لوجود المستقيمات من الحركة .  
فالعناصر ممكنة الاقلاب والاضمحلال فى صورها و كفياتها لا متناع القول بالكثون والمحبة والغلبة .

### الاشراق الثالث

فى لمية قبول العناصر للتكوين

و كيفية هذه الاجسام لقصور جواهرها وخسة صورها مما يتأتى منها التركيب و قبول الكون بعد الكون و هذا بخلاف اجرام العالية الاولية فانها غير متأتية للكون الثانى لما لها من صورة كمالية يمكنها بحسب فطرتها الاولى عباداة الحق و طاعته طوعاً من غير حاجة الى اكتساب قوة اخرى و فطرة ثانية اذا لممكن لم يخلق هباءً و عبثاً بل لان يكون عبداً عابداً له تعالى شاهداً لوجوده تعالى و وحدانيته .

فالعناصر انما خلقت لقبول الحياة لكنّها عند انفرادها قاصرة عن قبولها لاجل

تضاد صورها في أوائل الكيفيات و إلاّ فالجسم بجسميّته قابل للحياة غير متعصية عنها فلا بدّ لقبولها الحياة من الأمتزاج الموجب لحصول كيفية المزاج المتوسطة بين التضاد البعيدة عن الأطراف الموجبة للموت والفساد فيستفيد المركّب حياة «ماء» على قدر توسّطه و بعده عن الأطراف و قربه من الأجرام العالية الحيّة بالحياة الذاتية .

فان لم يمعن في التوسّط والاعتدال والاتحاد و هدم جانب التضاد يقبل<sup>١</sup> من العناية نوعاً ضعيفاً من الحياة كالحيوة النباتيّة وذلك بعد ان يستوفي درجات التراكيب الناقصة من الاثار العلوية كالسحب والادخنة والمطر والتّسّلع والطلّ والصق والرعد والبرق والصاعقة ثم درجات المعادن كالزّيّق واليشم والبلّور والزّاج والملح والزّرنيخ والنّوشادر وما يتولد منها<sup>٢</sup> من الاجسام السّبعة المتطرّفة و غيره كاليواقيت .

### حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

ان سأل سائل " ما بال امر الباري لم يتوقّف عند حصول هذه البسايط كلّها وقد برزت بحصولها سعة قدرت الباري واتّضح لمكانها الجود الالهى اذ هي نهاية تدبير الامر بل اتّجه الامر منه الى احداث المركّبات الجزئية التي لا يستحقّ ولا واحد منها الديمومة الشخصية بذاته ثم قصارى امرها الوصول الى الذي هبّط منه . فنقول : اولاً ان هذه القشور الكثيفة وان كانت خسيّة فليست باشدّ خسارة من العدم البحت .

ثم ان اعادة ترتيب الحدوث من الحيات الى العقليات ممن له الخلق والامر ليست

١- : قبل من العناية نوعاً ضعيفاً... د، ط - آ، ق ٢- في بعض النسخ: وما يتولد من الاجسام ...



بِاقلِّ خيراً و نفعاً و جوداً من ابتدائه بالسُّوق عن العقليات الى الحسيات ولا ايضاً في هذا صعوبة ليست في ذاك اذا لنا شىء عن افاق الابداع و ان تناهى في الكثافة والاضلام والتبرد والجمود فليس بممتنع عن قبول التلطيف عن تأثير الجوهر اللطيف. او لا ترى ان الاارض و ان تمكنت في الهوى والاستثقال (والاستقلال.خ، ن) واشتدَّت قواها بمبالغ الا نزال فائتها بتأثير الشمس فيها و اشرافها عليها تستجلب اللطافة و يصير مادةً للاقوات و طينة للاستحالات ولو كانت بكثافتها ممتعة العود الى اللطافة او لقشريتها مستحيلة الصيرورة مادةً للب الصورة لما كانت في جوهرها بالحقيقة قوة منفعة ولما حصل النقل فيها من القشور الى الحبوب المزروعة ومادة للنبات ومن الاقوات الى نطف الحيوانات منشأ للابناء والنبات و هكذا الى ان ينتهى الى الباب المحض والعقل الصرف .

#### الاشراق الرابع

في تكون النّبات والحكمة فيها

لَمَّا كَانَ مَزَاجُ النَّبَاتِ اقْرَبَ إِلَى الْاِعْتِدَالِ مِنْ مَزَاجِ الْمَعَادِنِ فَتَخْطِي خُطْوَةً إِلَى جَانِبِ الْقُدْسِ وَقَدْ جَرَتْ سُنَّةُ اللَّهِ تَعَالَى : « اِنَّ مَنْ قَرَّبَ إِلَيْهِ شَيْئاً ، قَرَّبَهُ ذِرَاعاً » فَاَفَادَلَهُ خَلْعَةً صَوْرَةً كَمَالِيَّةً يَسْتَبْقَى بِهَا نَوْعُهُ لَعَدَمِ احْتِمَالِهِ الدِّيمُومَةِ الشَّخْصِيَّةَ لِمَكَانِ لَطَافَةِ مَادَّتِهِ فَوْقَ الْجَمَادِ .

فَانْظُرْ كَيْفَ تَمَّ الْجُودُ الْوَاهِبِ الْحَقُّ نَقْصَانِ الدِّيمُومَةِ الشَّخْصِيَّةِ فِي هَذَا الصَّنْفِ بِاعْطَاءِ الدِّيمُومَةِ النَّوْعِيَّةِ فَوْقَى قِسْطِهِ مِنَ الْبَقَاءِ فَاسْتَبْقَى نَوْعَ مَا وَجَبَ فَسَادُهُ بِقُوَّةِ مَوْلَدَةٍ قَاطِعَةٍ لِفَضْلِهِ مِنْ مَادَّتِهِ لِيَكُونَ مَبْدَأٌ لِشَخْصٍ آخَرِ .

وَلَمَّا لَمْ يَحْصُلْ كَمَالُهُ الشَّخْصِيَّ اَوَّلَ مَرَّةٍ لِكَوْنِ مَادَّتِهِ جُزْءَ لِمَادَةِ شَخْصٍ سَابِقٍ

رتَّب له النامية الموجبة لزيادة في الاقطار على نسبة محفوظ لائقه .  
ولما توقَّف فعلها على التَّغذِّي جعل لها الغذائية و جعل للغذية خِوادم " من قوى  
اربع جاذبة يأتيها بما يتصرَّف فيه و هاضمة محللة للغذاء مُعِدَّة اياها لتصرف الغذائية  
وماسكة تحفظها مدَّةً لتصرف المتصرف ودافعة لما لا يقبل المشابهة .

### حِكْمَة " عَرَشِيَّة "

اعلم انَّ الحكماء حيث جعلوا المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس الانسانية  
والنفس حادثة بعد حدوث المزاج و تمام صور الاعضاء ؛ فاستشكل هذا بعض الناس  
بانَّ القول باستناد صُور الاعضاء الى المصورة ؛ قول " بحدوث الآلة قبل ذى الآلة  
و فعلها بنفسها من غير مستعمل ايتاها ، و هو ممتنع .  
فاجيب عنه تارةً بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها كما ذهب اليه بعض -  
الفلاسفة .

وتارةً بحدوثها قبل البدن كما هو رأى بعض المليين .  
و تارةً بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود الحيوانى بل من قوى -  
النفس النباتية المغيرة لها بالذات كما هو رأى البعض .  
وتارةً بتصييرها من قوى نفس الامم .

وشىء " من هذه الوجوه لا يضمن ولا يغنى . وهكذا اضطرب كلامهم فى انَّ الجامع  
لا جزء البدن هل هو الحافظ لها ام لا؟ وفى انه نفس المولود ام لا؟

١- وقد بين المصنف العلامة «اعلى الله مقامه» هذا المبحث فى الاسفار على التفصيل التام و قد ذكر جميع  
الشبهات و اجاب عنها و بسط هذه المسألة فى المبدء والمعاد ايضاً (ط ك ١٣١٦ هـ ق ص ١٦٦ الى ١٦٩)  
شرح الهداية ط ١٣١٣ هـ ق ك ص ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥ كتاب الاسفار سفر الرابع علم النفس ١٢٨٢ هـ ق ص ٢٥  
٢٧٦٢



فذهب الاءمام الرازى الى 'ان الجامع نفس الاءبوين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الاءم الى 'ان يستعد لقبول نفس، ثم انها يصير بعد حدوثها حافظة له و جامعة لساير الاءجزاء بطريق ايراد الغذاء .

و نقل عن الشيخ الرئيس لما طالبه بهمنيار بالحجة : على ان الجامع للعناصر فى بدن الاءنسان هو الحافظ لها؟ انه قال: كيف ابرهن على 'ما ليس .

وبناء هذه الاءقوال كلها على 'عدم العثور والاءطلاع على 'كيفية الحركات - الجوهرية و كيفية تجدد الصورة على المادة وتلازمهما و قد مرت الاءشارة الى 'ان المادة باستعدادها علّة مصححة لتشخص الصثورة والصورة بجوهرها العقلى علّة موجبة لمادة غير الاءولى 'لبقاءها و هكذا تسلسلت السواد بالصور والصور بالمواد، فالجامع فى كل حين غير الحافظ لاءن الاءول معد محرّك حسب تحرّكه والثانى موجب ممسك حسب ثباته و بقاءه ، وهكذا فى كل صور طبيعية او نفسية اذ لها جهتان جهة حدوث و تجدد بواسطة تعلقه بالمادة التى شأنها الاءنصرام و جهة بقاء و دوام لاجل تعلقه بالواهب التام ' .

فالمقوم من الصورة للمادة غير المتجدد فيها بوجه و عينه بوجه كما نبهناك عليه مراراً . ثم ان العلامة الطوسى بعد ان زيف قول الشارح القديم للاشارات ب : 'ان تصرف نفس المولود فى المادة التى تصرف فيها نفس الوالد و تفويض التدبير من قوة او نفس بعد مدة الى 'اخرى 'مستحيلة ، لاءن تفويض احد الفاعلين مادة صنعته الى 'آخر ينوب عنه فى تتميم فعله انما جاز فى الاءفاعيل الغير الطبيعية بين فاعلين يفعلان بارادة متجددة دون الطبيعية .

١- والمحقق الشارح لمقاصد كتاب الاشارات والتنبيهات ذكر هذه المسألة على 'وجه لا يرد عليه شى من الايرادات التى ذكرها المصنف العلامة ولكن المحقق حيث لا يقول بالحركة الذاتية والتحول فى الجواهر لا يمكنه المصير الى 'ما حققه «فده»

اجاب<sup>١</sup> عن اصل الاشكال ب : ان ما يقتضيه القوانين الحكمية ان نفس الابوين تفرز من مواد الغذاء بقوتها المولدة مادة مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد - المادة و تصييرها انسانا بالقوة وهى صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم المنى يتزايد كمالاته فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية و هكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر منها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية فيتم البدن و يتكسّل الى ان يستعدّ لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق و يبقى مدبرة الى ان يحمل الاجل<sup>٢</sup> .

وقال : فتبين ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين هو نفس الابوين و هو غير حافظها ، والجامع للاجزاء المنضافة الى ان يتم الى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود .

فقول الشيخ : انهما واحد . بهذا الاعتبار و قوله : ان الجامع غير الحافظ . بالاعتبار الاول .

هذا تلخيص ما ذكره و فيه امور صحيحة الا انه لم يتبين عنه ما تحيروا فيه من ان هذه الافعيل المترتبة من الحفظ والتغذية والتصوير والانساء والاحساس والنطق اهي كلها صادرة من كلمة فاعلة لها قوى متعددة متجددة الحدوث ؟ او هى كلمات فعالة متعددة متفاضلة فى الكمال ؟ .

فان كان الاول فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة فيكون معطلة عن فعلها الخاص مدّة و هذا يخالف قواعدهم و ان كان الثانى يلزم عليه ما يلزم به الشارح -

١- فان شئت تفصيل كلام المحقق الطوسى فراجع شرحه على اشارات الشيخ (الجزء الثانى فى علم الطبيعة شرح اشارات ط ١٣٧٨ هـ ق ص ٣٠١ الى ٣٠٤ ٢- ويتكامل الى ... ان يحل الاجل



القديم<sup>١</sup> من : تفويض احد الفاعلين الطبيعيين تدير موضوعه الى الآخر و ان كان هناك فساد صورة سابقة وتكون صورة لاحقة فكيف اتجه تكامل الاستعداد الى الفساد والفطرة حاكمة بان التوجه الى الكمال ينافي الفساد والاضمحلال ففوة واحدة لمادة واحدة لا يفعل فعلى متناقضين فيها .

واما ما ذكره الاطباء من : ان الحرارة الغريزية موجب الحياة والموت جميعاً فوجه ذلك بان فعل تلك الحرارة ليس بالذات الا تقليل الرطوبات و هذا التقليل نافع في حفظ الحياة مادامت الرطوبات زائدة في بدن الحي ضرار ما دامت ناقصة ففعلها شيء واحد دائماً و كل واحد من النفع والضرر فعلها بالعرض ، واما فعل الصورة في مادتها فليس الا التكميل والحفظ .

وكل من له قدم راسخ في الحكمة يعرف : ان الفاعيل الطبيعي متوجهة بالذات الى ما هو خير و كمال ولا يتوجه شيء من الحركات الطبيعية نحو شيء مناف لها مضاد بل الاشياء كلها طالبة للخير الاقصى كما يشهد به الكشف الا تم .  
فالتحقيق في هذا المقام يتوقف على ما لو حنا اليه سابقاً من حال اشتداد الطبيعة وسلوكها الجوهرى الا تصالى حسب ما يقتضيه البراهين<sup>٢</sup> .

### الاشراق الخامس

### فى تكوّن الحيوان

اذا امتزج العناصر امتزاجاً اتم من النبات قبلت من الواهب كمالاً اشرف وهى النفس الحيوانية و حدث النفس على ما يعم الا رضيات هى : « كمال اول لجسم طبيعى

١- الشارح المقدم .... د، ط . فى نسخة : فكيف انجز تكامل .....

٢- فى اكثر النسخ : و هذه النفس و قوبها بعد استيفاء القوى النباتية تنقسم الى ..

آلى ذى حيوة بالقوّة» .

فالكمال جنس يعمّ المحدود و غيره لانه عبارة عما يتم به النوع و هو وان كان من باب المضاف الا انه يصلح لانه يكون جنساً للمسمى بالنفس، لانه الحد ليس لحقيقتها الجوهرية، بل لمفهوم النفسية و هي اضافة خاصته .

واحترز بالاول عن كمالات ثوانى كالعلم و غيرها من الافعيل والتوازم و بالطبعى عن الكمال للجسم الصناعى و بالآلى عن صور العناصر والمعادن اذ المراد به اشتمال الجسم على آلات و قوى نفسانية لا على مجرد اجزاء مختلفة و بقيد ذى - حيوة بالقوّة يخرج النفوس الفلكية على رأى من يجعل النفس للفلك الكلى والكواكب والافلاك الجزئية كالجوارح والتداوير عنده بمنزلة الآلات و قواها كالفروع للنفس .

واما عند الذاهبين الى ان لكل كثرة من الفلكيات نفساً عليها فلا حاجة الى هذا التقيد و لهذا لم يذكره الا كثرون .

و ذكر بعضهم (كأبى البركات) عوض قولهم : «آلى» فيقال : «كمال اول لجسم طبيعى ذى حيوة بالقوّة» .

و زادوا فى الحيوانات الارضية قولهم : «من شأنه ان يحسّ و يحرك» . وهذه النفس وقواها بعد استيفاء القوى النباتية ينقسم الى مدركة و محرّكة والمحرّكة اما باعثة على الحركة او فاعلة لها والباعثة هي الشوقية المتدعنة لمدركات الخيال او الوهم او العقل العملى بتوسطهما فيحمل الادراك لها على ان ينبعث الى طلب او هرب بحسب السوانح و لها شعبتان : شهوانية باعثة على جلب الضرورى

١- وقد ذكر المصنف العلامة «قده» هذا البحث مفصلاً فى الاسفار الاربعة (مباحث النفس ص ٢٤، ٢٥، ٢٦) والمبدء والمعاد ص ١٦٩، ١٧٠ وشرح الهداية وسائر تصانيفه فليرجع الى شرح الهداية ط ١٣١٣ هـ ق ١٨٣ الى ١٨٥



او النافع طلباً للذة و غضيبة حاملة على دفع و هرب من الضار طلباً للانتقام و  
تخدمها قوة منبهة في الأعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات بجذب الاوتار  
والرباطات و إرخائها و تمديدها .

### تَبَصِيرَة

فللحركات الاختيارية مباد مترتبة ابعتها عن عالم الحركة والمادة الخيال او الوهم  
او ما فوقهما . ثم القوة الشوقية وما بعدها وقبل الفاعلة قوة اخرى ' يسمي ' بالارادة  
او الكراهة .

### استِنارة " عَرشِيَّة " ١

الحركات الطبيعية كالحركات الاختيارية الحيوانية في ان لها مباد مترتبة بعضها  
من عالم العقل والتأثير و بعضها من عالم النفس ٢ والتدبير و ادناها من عالم الطبيعة  
والتسخير ، والكل بقضاء الله والتقدير وقد تبين هذا مما سبق .  
والفارق بين تحريكات الحيوان وبين غيرها ان في الحيوان ارادة " متفننة حسب  
دواعيه و قواه المختلفة لتركبه من العناصر المتضادة و ارادة غيره على نظام واحد  
لبساطته، وهكذا النبات و ان كان مركباً ذاقوى متعددة الا ان للجميع مذهباً واحداً  
ولا حاجة لها كثيراً الى الاسباب الخارجة عن ذاتها ودواع مختلفة خارجة عن قصدها .

### عناية " الهية "

الحكمة في وجود هذه القوى من لدن الطفها الى اكردها اما في الحيوان

١- في بعض النسخ المصححة : اشارة مشرقية و في بعض : استنارة مشرقية .

٢- و بعضها من عالم الامر والتدبير...د،ط

فالحفاظة على الأبدان بحسب كمالها الشخصي والنوعى و اما فى الإنسان فهذه .  
الحفاظة مع ما يتوسل بها الشخص الى اكتساب الخير الحقيقى والكمال الأبدى  
بحسب العلم والعمل .

فالعناية الأزليّة جعلت فى جبلّة الحيوانات داعية الجوع والعطش ليدعو  
نفوسها الى الأكل والشرب ليخلف بدلاً عما يتحلل ساعة فساعة من البدن الدائم  
التحلل والذوبان لاجل استيلاء الحرارة الغريزيّة الحاصلة فيه من نار الطّبيعة وجعلت  
لنفوسها ايضاً الآلام والأوجاع عند الآفات العارضيّة لابدانها لتعرض النفوس على  
حفظ الأبدان من الآفات الى اجل معلوم .

### حِكْمَةُ "مَشْرِقِيَّة"

قد ورد فى الكتاب الالهى فى اهل النشأة الآخرة «لهم رزقهم فيها بكرةً و  
عشيّاً» و هو رزق خاصّ فى وقت معلوم وهذا لا ينافى قوله: «أكلها دائماً» كما  
هو معلوم عند الطبيعيين من ان الإنسان اذا أكل الطّعام حتى يشبع فذلك ليس بغذاء  
ولا أكل على الحقيقة و انما هو كالجابى الجامع للمال فى خزائنه و هى المعدة فاذا  
اختزنت ما فيها و رفعت يده فحينئذ يتولّىها الطبيعة بالتدبير و تحيلها من حال الى  
حال و تغذّي البدن بها فى كلّ نفس ؛ فهو لا يزال فى غذاء دائم ولولا ذلك لبطلت -  
الحكمة فى ترتيب نشأة كل متغذٍ والله حكيم فاذا خلت الخزانة حرّك<sup>٤</sup> بالطبع الجابى الى  
تحصيل ما يسلاها به ولا يزال الأمر هكذا ابداً فهذا صورة الغذاء فى كلّ نفس  
دنياً و آخِرة .

٢- : لتحريض النفوس آق - ل، ن - ٢ : سورة مريم ، ١٩ ، آية ٦٣ لا يسمعون فيها لغواً الا سلاماً

٣- : سورة الرعد ١٤ آية ٣٥ تجرى من تحتها الأنهار.. إلها دائم .....

٤- حرك الطبع الجابى، آق - اس - م، ن



وكذلك اهل النار وصَفَهم الله بالاكل والشرب على هذا الحد ، الا انها دار بلاء فياكلون و يشربون عن جوع وعطش و اهل الجنة يأكلون و يشربون عن شهوة ولذة فانهم ما يتناولون الشئ المسى غذاء الا عن علم بان الزمان الذي كان الاختزان فيه قد فرغ ما كان مختزنا فيه فسارع الى الطبيعة بما يدبره فلا يزال في لذة و نعيم لا يخرج الطبيعة الى طلب و حاجة للكشف الذي هم عليه .

بخلاف اهل النار فاتتهم في حجاب عن هذا فيتألمون دائما ويجوعون ويظمئون فلا لذة الا العلم ولا الم الا الجهل و تحت هذا سر ١ .

#### الاشراق السادس

ثم خلق الله للحيوان قوى اخرى ادراكية من الحواس الظاهرة وغيرها ليميز السليم عن المنافر والنافع عن الضار فيطلب احدهما بالشهوة ويهرب عن الاخر بالغضب «رحمة» من الله على عباده» و هي منقسمة الى ظاهرة مشهورة و باطنة مستورة .

اما الظاهرة فهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر والاخير ان الطف هذه الحواس ٢ كاد ان يكون مدركاتهما خارجة عن عالم المادة والحركة والبصر اشرفهما والكلام فيه طويل ٣ .

#### حكمة عرشيّة

ومما ذكره الشيخ في القانون : ان هاتين القوتين لالذة لهما في محسوسيهما ولا ألم ٤ . بخلاف البواقي ٣ .

١- هذا غير مناف لما يذكره في اواخر هذا الكتاب من انقطاع العذاب من اهل النار بعد مدة كثيرة وخروج جماعة من الفسقة عن النار لانه قد يكون التنعم من وجه والعذاب من وجه آخر .

٢- كادتا ان تكون دط - خ، ٣- في بعض النسخ وكذلك في النسخ القانون: ان هاتين الحاستين...ولا لذة في محسوسيهما .....

فَعَجَزَتْ عَنْ دَرْكِهِ شُرَّاحُ الْقَانُونِ وَاعْتَرَضُوا عَلَيْهِ وَ طَالَ الْكَلَامُ بَيْنَهُمْ جَرَحاً وَ تَعْدِيلاً وَلَمْ يَأْتُوا عَنْ آخِرِهِمْ بِشَيْءٍ يَطْمِئِنُّ بِهِ الْقَلْبُ ١ .

وَفِي مَا قَسَمَ لَنَا مِنَ الْمَلَكُوتِ أَنَّ الْحَيَوَانَ بِمَا هُوَ حَيَوَانٌ تَتَقَرَّبُ مَادَّةُ حَيَوَتِهِ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَلْمُوسَةِ وَ هَذِهِ أَوَّلُ أَمْرَتِهِ الْحَيَوَانِيَّةِ الَّتِي لَا يَخْلُو مِنْهَا حَيَوَانٌ كَمَا لَا يَخْلُو حَيَوَانٌ مِنْ قُوَّةِ اللَّامِسِ لِأَنَّ الْمُدْرِكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَالشَّاعِرُ مِنْ كُلِّ حَيْثُ قُوَّةٌ مِنْ بَابِ مَا يَدْرِكُهُ وَ آلَةٌ مِنْ جِنْسٍ مَا يَشْعُرُ بِهِ وَ يَحْضُرُ عِنْدَهُ إِذْ بِهِ يَخْرُجُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ فَالْمَلَايِمِ وَالْمَنَافِرِ لِلْحَيَوَانِ بِمَا هُوَ حَيَوَانٌ وَلَا أَدْنَى الْحَيَوَانَاتِ أَوْلَا وَ بِالذَّاتِ إِنَّمَا هُمَا مِنْ مَدْرَكَاتِ قُوَّةِ اللَّامِسِ لِأَنَّهَا يَتَقَرَّبُ بِهَا بَدَنُهُ .

ثُمَّ مَدْرَكَاتِ الذَّائِقَةِ فِي الْحَيَوَانَاتِ الْمَرْتَفَعَةِ دَرَجَتِهَا قَلِيلاً عَنْ أَدْنَى الْمَرَاتِبِ فَيَفْتَقِرُ إِلَى أَغْذِيَةٍ مَخْصُوصَةٍ وَ إِلَى قُوَّةٍ مِنْ شَأْنِهَا تُمَيِّزُ النَّافِعَ عَنِ الضَّارِّ فِيمَا يَتَغَذَّى وَ يَزْدَادُ بِهِ بَدَنُهُ مِنَ الْمَذُوقَاتِ وَ تَالِي الْكَيْفِيَّتَيْنِ فِي الْمَلَايِمَةِ وَالْمَنَافِرَةِ مَدْرَكَاتُ الشَّامَةِ حَيْثُ يَتَغَذَّى بِهَا لَطَائِفُ الْأَعْضَاءِ كَالْأَرْوَاحِ الْبَخَارِيَّةِ .

وَأَمَّا مَدْرَكَاتُ السَّامِعَةِ وَالْبَاصِرَةِ فَلَيْسَ لِلْحَيَوَانِ بِمَا هُوَ حَيَوَانٌ إِلَيْهَا حَاجَةٌ قَرِيبَةٌ لِأَنَّ بَدَنَهُ لَيْسَ مَرْكَباً مِنَ الْأَصْوَاتِ وَلَا مِنَ الْأَلْوَانِ وَلَا شَيْءٌ فِي أَنْ آلَاتِ الْحِسِّاسَةِ جِسْمِ حَيَوَانِيٍّ وَاللَّذَّةُ هِيَ إِدْرَاكُ الْمَلَايِمِ وَالْمَلَايِمِ لِلْجِسْدِ الْحَيَوَانِيٍّ أَمَّا الْمَلْمُوسُ أَوِ الْمَذُوقُ أَوِ الْمَشْمُومُ لَا الْأَصْوَاتُ وَالْأَلْوَانُ بَلْ هِيَ مَلَايِمَةٌ لِلنَّفْسِ الَّتِي

١- وَمَنْ أَرَادَ تَفْصِيلَ مَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ فِي الْقَانُونِ وَمَا أوردَ عَلَيْهِ فَلْيَرْجِعْ (كِتَابُ الْمَبْدِءِ وَالْمَسَادِ ١٣١٢ هـ ق ص ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦) كِتَابُ الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ مِنَ الْأَسْفَارِ ١٢٨٢ هـ ق بَحْثُ الْكَيْفِيَّاتِ وَ مِنْهَا الْأَلْمُ وَاللَّذَّةُ ص ١٧٦ . وَكِتَابُ شَرْحِ الْهَدَايَةِ الْإِثْرِيَّةِ ص ١٩٣، ٩٤، ١٩٥ . وَاعْلَمْ أَنَّ الشَّيْخَ ذَكَرَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ فِي الْفَصْلِ الثَّالِثِ مِنَ الْمَقَالَةِ السَّادَةِ مِنْ عِلْمِ النَّفْسِ «كِتَابُ الشِّفَاءِ ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٤٥٢، ٤٥٣» بِقَوْلِهِ: أَنَّ الْحَوَاسِ مِنْهَا مَا لَا لَذَّةَ لِفِعْلِهَا فِي مُحْسُوسَاتِهَا وَلَا أَلْمَ وَ مِنْهَا مَا يَتَلَذَّذُ (يَتَلَذَّذُ) وَ يَتَأَلَّمُ بِتَوْسِطِ الْمُحْسُوسَاتِ ..... وَاشْكَلْ عَلَيْهِ الْإِمَامُ فِي كِتَابِ الْمُبَاحَثِ وَكَذَا اعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّارِحُ الْمَسِيحِيُّ وَ رَدَّ عَلَيْهِ الْعَلَامَةُ الشِّيرَازِيُّ فِي شَرْحِ كَلِّيَّاتِ الْقَانُونِ وَظَهَرَ أَغْلَاطُ الْإِمَامِ الرَّازِيِّ الْفَيْرَ الْمَرْضِيِّ وَالشَّارِحِ الْمَسِيحِيِّ .



هى من عالم النور كما سيجىء وقس عليها حال الأعمى .  
ومما يؤكد ما ذكرنا ان جنس الحيوان مدّة مديدة فى الموضع المظلم الخالى  
عن الصوت لا يوجب موته بخلاف حبسه عن اللمس لحظة و عن المطعوم اياماً قلائل  
والشم ضرب من الطعم قد يصير بدلاً منه فى بعض الحيوان احياناً و فى الجن دائماً .

### الاشراق السابع

فى الاشارة الى المدارك الباطنة

و هى : خمسة لكنها ثلاثة اقسام مدرك و حافظ و متصرف .  
والقسم الاول اما مدرك للصّور و اما مدرك للمعاني و كذا الثانى <sup>١</sup> اما  
حافظ للصّور و اما حافظ للمعاني .

فمدرك الصّور يسمّى بالحس المشترك و بنطاسيا اى لوح النفس و هى قوّة  
متعلقة بمقدّم التجويف الاول من الدماغ ولولاها ما يثمكن لنا الحكم بالمحسوسات  
السختلفة دفعةً كهذا الشكر ابيض حلو على سبيل المشاهدة ولا امكنت مشاهدة -  
النقطة الجوّالة بسرعة دائرة والقطرة النازلة خطأ مستقيماً لائن المشاهدة بالبصر ليست  
الا للمقابل وما قابل منهما الا نقطة و قطرة و حافظها قوة يسمى بالخيال .

والمصوِّرة تعلقها بآخر التجويف المقدّم يجتمع عندها مشكل المحسوسات و  
يبقى فيها و ان غابت مدّداها عن الحواس غيبة طويلة <sup>٢</sup> فهى خزانة بنطاسيا و سيأتى -  
الحق فيها .

١- فى نسخة د،ط و آ،ق و كذا جميع النسخ التى رأينا : «والقسم الاول اما مدرك للصور و اما مدرك  
للمعاني و كذا الثانى» و ليس فى هذه النسخ بعد كذا الثانى . اما حافظ للصور و اما حافظ للمعاني  
وليس بلازم كما لا يخفى . وفى نسخة د،ط : اما مدرك للصورة .

٢- ليس فى النسخ الموجودة عندنا بعد عبارة : وان غابت مرادها عن الحواس «غيبة طويلة» .

وقيل في تغاير هاتين القوتين : ان قوّة القبول غير قوّة الحفظ فربّ قابل غير حافظ فانّ القبول انفعال والحفظ فعل<sup>١</sup> وهما مقولتان<sup>١</sup> فهاتان متغايرتان .

واما مدرك المعانى والاعكام الجزئية فمنه الوهم الرئيس للقوى الاعدراكية كالشوقية للقوى التحريكية و اخصّ مواضعه آخر التجويف الاوسط من الدماغ و منه القوة الذاكرة والمسترجعة و هى قوّة فى آخر تجاويف الدّماغ تحفظ ما يدركه الوهم او يدعنه نسبتها اليه المصورة الى الحس المشترك و نسبة هاتين الى عالم النفس كنسبة القلم واللّوح الى عالم الانسان الكبير واما المتصرف فله تركيب الصور بعضها ببعض او تركيب المعانى كذلك او تركيب احد القبيلين بالآخر وله الفعل والاعدراك، الفعل له ، والاعدراك لمستعملة ؛ سميت متخيّلة فى الحسيات و متفكّرة عند استعمال العقل ايّاهما فى العقليات و موضعها فى التجويف الاوسط عند الدّودة .

ولكل من هذه القوى والالات روح يختصّ بها و هو جرم حارّ لطيف حادث عن صفو الاخلاط الاربعة شبيهة فى الصّفاء واللّطافة بالفلك الخالى عن التضاد الكائن فوق العناصر قبل هذه الاضداد .

فهذا فى مراتب العود كهو فى مراتب البدو ولهذا يحتل<sup>٢</sup> القوى المدركة والمحركة كالفلك يقبل آثار العقول والنفوس .

### تنبيه

واعلم ان وحدة الذاكرة اعتباريّة لتركيب الذّكر من فعل قوتين ادراك<sup>٢</sup> لاحق و حفظ سابق و كذا المسترجعة لتركيب الاسترجاع من ادراك و حفظ و تصرف بالمراجعة الى الخزانة فى تفتيش المخزونات فلا يزيد عدد الباطنيات على خمس كما

١- ليس فى النسخ الموجودة عندنا لفظة « فهاتان » .

٢- وهذا مما يحمل القوى المدركة.... د،ط



ظَنَّ و إنما يهدى الناس الى ' اختصاص كل قوة بآلة اختلالها عند تطرُّق الافة الى آلتها والدليل على ' تعدُّدها بقاء بعض دون بعض .

فقد اصاب الشيخ فيما قال ' فى الشِّفَا : « يشبه ان يكون القوة الوهميَّة<sup>٢</sup> هي بعينها المَفَكَّرَة والمتخيَّلة والمتذكَّرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و افعالها متخيَّلة و متذكَّرة فيكون مفكَّرة بما يعمل فى الصُّور والمعانى و متذكَّرة بما ينتهى اليه عملها . انتهى' .

واخطأ من ظَنَّ من الناظرين فى كلامه<sup>٣</sup> انه متردَّد فى امر القوى ا ولم يفهم غَرَضه ؛ اذ معناه : ان للوهم رياسة على ' هذه القوى ' و هي : جُنوده و خَدَمته .

### حِكْمَة "مَشْرِقيَّة"

و فى المقام سرٌّ آخر لو حنا اليه فيما سبق من كَيْفِيَّة نسبة كلِّ عال الى ' سافله ، والنفس و ان كانت ناطقة عقلِيَّة من عالم آخر اعلى ' من هذا العالم ، فلها نحو من - الاتحاد بقواها ، وان كانت بدنيَّة و ذلك لا ينافى تقدُّسها عن المواد بالكلِّيَّة بحسب

١- وان شئت تفصيل هذا البحث فلترجع كتاب الاسفار مباحث النفس طك ص ٥٢ ، ٥٣ . شرح الهداية طك ص ٢٠٢ الى ' ٢٠٤ . المبدء والمعاد ص ١٧٩ الى ١٨١

٢- قال فى كتاب القانون ايضا : هل القوة الحافظة والمتذكَّرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان و لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب .

٣- طبيعيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق ط ص ١٩٨ الى ٢٠٠ . واعلم ان الفاضل الشارح المتقدم للاشارات بعد ذكر هذه العبارة من الشفاء : (الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام فى النفس طبيعيات الشفاء : « يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيَّلة والمتذكَّرة و هي بعينها الحاكمة فنكون بذاتها حاكمة وبحركاتها و افعالها متخيَّلة ومتذكَّرة » فهذه حكاية الفاظه و ذلك يدل على اضطرابه فى امر هذه القوى والفاضل الشارح زعم ان الشيخ كان متردداً فى امر القوى والحق ان كلام الشيخ فى هذا المقام تام كما ذكره المحقق الطوسى و مصنف هذا الكتاب - آء ، ش . الجزء الثانى شرح اشارات ط

وجودها المفارقة الذي هو غيب غيوبها ، فلها تارة "تفرّد" بذاتها و غناء عما سوى  
بارئها ، و لها ايضاً نزول الى 'درجة القوى والالآت من غير نقص يلحقها لاجل ذلك  
بل يزيدا كمالاً .

فمن شبّهها كاتبا جالينوس فما عرفها و من جرّدها بالكلية من غير تشبيه  
فنظر اليها بالعين العوراء كالرهبّابين المعطلين لها عن عالم التدبير والتحريك فما  
رعوها حق رعايتها .

والكامل المحقّق من له عين صحيحة لها مَجْمَع الثورين فلا يعطل بصيرته  
عن ادراكِ النشأتين فيعرف سرّ العالمين .

### حكمة "عرشيّة"

النفس ليست بجريم ؛ لأنّ الأجرام كلها متساوية في الجرميّة ، فلو كانت -  
النفس جرمًا لكان كل جرم ذا نفس ولو كانت مزاجاً و علمت : انه من جنس الكيفيات  
الأربع ؛ لكان صدور افعال الحياة عنها قبل انكسار سكورتها اولى ' ، اذ ليس فيه  
الاّ توسط مقتضيات البسائط و كيف يكون النفس مزاجاً و يحفظ بها المزاج في -  
المتضادات المتداعية للأفكاك و هي التي تجبرها للالتيام .

ثمّ انه يمانعها كثيراً عن التحريك او عن جهته و يتغير ايضاً عند اللمس الى الضد  
فالمعدوم كيف ينال شيئاً وليست بطبيعة جرمية لما دريت : انها سيّالة والنفس علت  
ان ذاتها باقية اللّهمّ الا في الحيوان الذي لم يكن بقاء ذاته معلوماً ١ .

١- ومراده من الحيوان الذي ليس بقاء ذاته معلوماً هو الحيوان الذي لم يبلغ درجة تجرد الخيال  
كالخراطين بناءً على ما ذكرناه لا يرد عليه ما اورد عليه بعض الفضلاء كيف و هو «رد» قد بسط القول في  
اثبات تجرد الحيوانات تجرداً برزخياً لا عقلياً و ان ذهب الى انبأته بعض ائمة الكشف والله اعلم .



## حِكْمَة "مَشْرِقِيَّة"

قد الهمنى الله بفضله و انعامه برهاناً مشرقياً على تجرُّد النفس الحيوانية المتخيلة عن المواد و عوارضها بانثها ذات قوَّة تدرك الاشباح والصور المثالية فانها ليست من ذوات الالوضاع التى قبلت الالشارة الحسية اصلاً، فهى ليست فى هذا العالم بل فى عالم آخر فموضوعها الذى قامت به كذلك اذ كلُّ جسم وجسمانىّ فهو من ذوات الالوضاع بالذات او بالعرض فما يقوم به يكون تابعاً له فى الوضع و قبول الالشارة الحسية فلو كانت قوَّة الخيال حالةً فى مادة من مواد هذا العالم لكانت الصور القائمة بها قابلة لالشارة الحسية بوجه «ما» وبطلان التالى يستلزم بطلان المقدّم والملازمة بيّنة .

واما تعيين موضع من مواضع البدن للالدراك الباطنى فهو بمجرد جهة المناسبة والالاعداد فان التحريكات البدنية مما يهيئ النفس للعبور من هذا العالم الى عالم آخر .

## وهم و اِزاحة

ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبة هذه الصُّور الى النفس نسبة الفعل الى الفاعل لا نسبة الحال الى المحلّ كما سبق فى مباحث الوجود ذهنى .

لكننا ندفعه : بان الجسم و قواه لا يفعل الا فيما له وضع بالقياس الى مادّتها والصور التى يدرِكها القوَّة الخيالية ليست كذلك و كما ان فاعل الاجسام الطبيعية و مقوّماتها لا يسكن ان يكون متعلّق الوجود بهذه الالاجسام كما بيّن ؛ كذلك مبدء صورها المنتزعة عن المواد يجب ان لا يكون مادياً فآمن بوجود عالم آخر واغتم و

— فيما ذكره اشارة الى ' بطلان قول بهمنيار والشيخ فى بيان اثبات محل القوى المدركة للحيوان .

سينفعك هذا انشاء الله<sup>١</sup>

### حِكْمَة "مَشْرِقِيَّة"

النفس من حيث نفسيَّتها نار معنويَّة من: «نار الله الموقِدة التي تطلَّع<sup>٢</sup> على-  
الْأَفْئِدَة» .

ولهذا خلقت من نفخة الصور فاذا نفَّخ في الصُّور المستعدة للاشتعال النفساني  
تعلقت بها شعلة ملكوتيَّة نفسانيَّة .

والنفس بعد استكمالها و ترقِّيها الى مقام الرُّوح يصير نارها نوراً محضاً لا ظلمة  
فيه ولا احراق معه و عند تنزلها الى 'مقام الطَّبيعة يصير نورها «ناراً [الله المؤصدة]  
موصدة في عمَد مُمَدَّدة»<sup>٣</sup> .

### حِكْمَة "مَشْرِقِيَّة"

النَّفْخَة نفختان : نفخة تطفى النار و: نفخة أُخرى 'تَشْعِلُهَا ، فوجود النفس و  
بقائها من النفس الرحمانى و هو انبساط الفيض عن مهب رياح الوجود و كذا زوالها  
و فنائها و تحت هذا سرٍ آخر .

فعلم ان : ماورد فى لسان بعض الاقدمين «انَّ النفس نار» او «شَرَر» او  
«هَوَاء» لا يجب ان يحمل على التجوُّز فى اللفظ و كذا الحال فيما صدر<sup>٤</sup> عن صاحب

١- فيمباحث المعاد الجسماني على ' طريقة الحق لا الطريقة التي بنى عليها الشيخ الاشراق اثبات معاد-  
الجسماني و حشر الاجساد

٢- سورة ١٠٤ آية ٧،٦

٣- سورة ١٠٤ آية ٩،٨

٤- اعلم ان الشيخ طاب ثرى ، نقل الاقوال الواردة فى النفس و زيفها والمصنف اول هذه الاقوال .



شريعتنا ١ .

### الاشراق الثامن

فى تكوُّن الانسان و قوى ' نفسه .

ان العناصر اذا صفت وامتزجت امتزاجاً قريباً من الاعتدال جداً و سلكت طريقاً الى الكمال اكثر مما سلكه الكائن النباتى والحيوانى جداً و قطعت من القوس العروجى اكثر مما قطعه ساير النفوس والصور ، اختصَّت من الواهب بالنفس الناطقة المستخدمة لساير القوى النباتية والحيوانية فان نسبة الكمال الى الكمال كنسبة القابل الى القابل ، فاذا بلغت المواد بامتزجتها غاية الاستعداد و توسَّطت غاية التوسط الممكن من تضادِّ الاطراف ، فاعتدلت و تشبَّهت فى اعتدال كيفياتها الهادم لقوة التَّضادِّ بالسبع الشَّداد<sup>٢</sup> الخالية عن الاعداد استعدادت لقبول فيض اكمل وجوهر اعلى اقبلت من التأثير - الالهى ما قبله الجرم السماوى والعرش الرحماني من قوَّة روحانية مدركة للكليات والجزئيات ، متصرفة فى المعانى والصُّور .

فهى فى الانسان : كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوَّة من جهة ما يدرك الامور الكلية و يفعل الاعمال الفكرية ، فلها باعتبار ما يخصُّها من القبول عما فوقها والفعل فيما دونها قوتان : علامَّة وعمالة فالاولى<sup>١</sup> : تدرك التصورات والتَّصديقات و يعتقد الحق والباطل فيما يعقل و يدرك و يسمى بالعقل النظرى .  
و بالثانية يستنبط الصناعات الانسانية ويعتقد الجميل والقبيح فيما يفعل ويترك

١- وان شئت تفصيل الاقوال الواردة فى النفس فارجع الى كتاب الاسفار الاربعة السفر الرابع طك ٦٥ ص  
٢- هذا الاصطلاح (السبع الشداد) مأخوذ من كلام رئيس الموحدين و افضل الاوصياء المحققين على (ع) قد غل اصحاب الحديث (سئل على ع عن العالم العلوى ، فقال: صور عارية عن المواد حالية عن القوة والاستعداد ..... وقال عليه السلام فى حق الانسان المستكمل بالعلم والعمل والسالك المكمل بالحكمتين : «واذا اعتدل مزاجها و فارقت الاعداد و قد شابته بها: السبع الشداد ..... الخ . فى نسخة : العادم .....

و يسمّى ' بالعقل العملى و هى التى يستعمل الفكر والروية فى الـ'فعال والصنایع مختارة للخير او ما يظن خيراً و لها الجريزة والبلاهة .

والمتوسط بينهما المسمى ' « بالحكمة » وهى من الـ'خلاق لا من العلوم المنقسمة الى الحكمتين العملية والنظرية لـ'نها و خصوصاً الـ'خيرة منها كلما كانت اكثر كانت افضل .

وهذه القوة خادمة للنظرية مستخدمة ' بها فى كثير من الـ'امور و يكون الرأى - الكلى عند النظرى والرأى الجزئى عند العملى المتعمد نحو المعمول .

### حكمة مشرقية

النفس عند بلوغها الى ' كمالها العقلى واستغنائها عن الحركات والـ'افكار يصير قوتها واحدة ، فيصير علمها عملاً و عملها علماً ، كما ان العلم والقدرة فى المفارقات بالنسبة الى ' ماتحتها واحد .

### تبصرة

ان ' للأنسان من بين الكائنات خواص ' ولوازم ' عجيبة و اخص ' خواصه تصوّر المعانى المجردة من المواد كل التجريد والتوصل الى ' معرفة السجھولات العقلية من - المعلومات بالفكر والروية .

ثم ان له تصرفاً فى امور جزئية و تصرفاً فى امور كلية .  
والثانى فيه اعتقاد فقط من غير ان تصير سبباً لفعل دون فعل الـ'ا بضم آراء جزئية ، فاذا حصل الرأى الجزئى يتبع حكم القوة السروية قوى ' اخرى ' فى افعالها - البدنية من الحركات الـ'اختيارية .



أولها الشوقية الباعثة و آخرتها الفاعلة المُحرّكة للمعضلات بالمباشرة وكل هذه يستمدُّ في الابداء من القوة المتصرّفة في الكليات باعطاء القوانين و كبريات القياس فيما يروى كما يستمدُّ من التي بعدها في صغريات القياس والنتيجة الجزئية. فللنفس في ذاتها قوتان : نظرية و عملية كما تقدم تلك للصدق والكذب و هذه للخير والشر و هي للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والمباح فلهما شدة و ضعف في الفعليات و رأى و ظنّ في العقلية والعقل العملي يحتاج في افعاله كلّها الى البدن 'هيهنا الا' نادراً كاصابة العين من بعض النفوس الشريرة .

واما الاعدال الخارقة للعادات من المتجربين الكاملين فهي في مقام 'اخرى' .

واما النظرى فله حاجة اليه و الى العملى ابتداءً لا دائماً بلى ' قد يكتفى بذاته 'هيهنا كما في النشأة الاخرة ان كان الانسان من صنف الاعالى والمقرّبين .

واما ان كان من اصحاب اليمين فبدءاً افاعيله وتصوُّراته العقل العملى وبه يكون سعاده في الاخرة لما سنبين : ان الجنة و اشجارها و انهارها و حورها و قصورها و ساير الامثلة الاخروية منبعثة من تصوُّرات النفس الجزئية و شهواتها كما اشير اليه في قوله تعالى :

«و لَكُمْ فِيهَا <sup>٢</sup> مَا تَدْعُونَ» وقوله: «فِيهَا مَا تَشْتَهَى <sup>٣</sup> النَّفْسُ» و تَلَذُّ -

الاعين»

وان كان من اهل الشقاوة فالقياس هكذا في كون العملى منشأً للتعذب بما يخرج به و يكتسب بيده «من حميم و تصلية : جَحِيم» فجوهر النفس مُستعدٌّ لائن يستكمل ضرباً من الاستكمال و يتنوّر بذاته وبما هو فوق ذاته بالعقل النظرى ولان

٢- سورة ٤١، آية ٣٢

١- من صف الاعالى . د،ط

٤- سورة ٥٦، آية ٩٥، ٩٤ .

٣- سورة ٤٣، آية ٧١

يتحرّز عن الآفات و يتجرّد عن الظلمات بالعقل العَملى انشاء الله و لكلّ منها مراتب اربع .

### الاشراق التاسع

فى اولى ' مراتب العقل النَّظرى ' .

وهى ما يكون للنفس بحسب اصل الفطرة حين استعدادها لجميع المعقولات لخلوّها عن كلّ صورة .

ولهذا يقال لها : العقل الهولانى ؛ اذ لها فى هذه المرتبة وجود عقلىّ بالقوّة كما ان للهولى ' الاولى ' وجود حسىّ بالقوّة، فجوهريّة النفس فى اول الكون كجوهريّة الهولى ' ضعيفة شبيهة بالعرضيّة بل اضعف منها لانّها قوّة " محضة .

### حِكْمَة " عرشيّة

ولعلّك<sup>٢</sup> تقول : هى عالمة بذاتها و بقواها علماً فطريّاً غير مكتسب فكيف يكون فى اصل الفطرة قوّة محضة ؟ .

فاسمع : ان فطرة الانسان غير فطرة الحيوان بوجه فآخر فطرة الحيوان اول فطرة الانسان لاختلاف الفِطَر والنشآت و كلامنا فى مبدء نشو الانسان بما هو انسان ، اى جوهر ناطق فله قوّة وجود يخصّه و كماليّة " بحسبه و لعلمه ايضاً قوّة و كمالية فعلمه بذاته و بالاشياء عين وجود ذاته و وجود الاشياء لذاته ، لآن وجوده

١- وهذا من اقوى الأدلة على ان النفس تتحول من مرتبة الى ان يصير عقلاً تاماً بالفعل و منشآت تحولت النفس من مرتبة الطبيعة الى فنائها فى الله و بقائها بهى الحركة الجوهرية والتحول الذاتية وقد قرر فى مقرّد ان الكون والفساد فى الصور المجردة محال وقد حققنا هذا البرهان فى حواشى هذا الكتاب .

٢- : او لعلك تقول .... د،ط



وجود عقليّ والحاصل للأمر العقلي لا يكون إلاّ امرأ عقلياً فمتى كان وجوده بالقوة كان معقولة ايضاً بالقوة ، فعلمه بذاته وبما هو حاصل لذاته في ابتداء النشأة قوّة علم بالذات و بالغير و كلّما كانت القوّة العاقلة اشدّ فعليّة كانت معقولاتها اشدّ تحصيلاً و اقوى وجوداً و كلّما كانت اضعف تجوهرأ كانت هي اضعف واخفى و كما ان النفس مادامت حاسّة يكون مدركاتها اموراً محسوسة و مادامت متخيّلة او متوهّمة يكون هي متخيّلات او موهومات فمادامت قوتها العاقلة متعلّقة بالبدن منفعله عن احواله و آثاره ، كانت معقولاتها معقولات بالقوّة كالصور الخياليّة المخزونة من - الإنسان والحيوان والفلك وغيرها مما لا ينفك في وجوده الخارجى عن العوارض - الساديّة في آلة الخيال مع امكان تجرّدها في اعتبار الذهن و جواز وجودها نحواً عقلياً كالصور المفارقة للأفلاطونيّة فكذا القوّة العاقلة قبل صيرورتها عقلاً بالفعل هي مخالطة بالمادة البدنيّة بل هي صورتها الحسيّة و مبدء قواها البدنيّة ولها استعداد الوجود العقلي بالاتصال بالعقول الفعالة والافتصال عن القوى المنفعلة التي شأنها - التحريك القوى والفعل التجديدي الافتعالى ؛ فحال العاقل والمعقول في جميع - الدرجات واحد .

فالنفس مادامت عقلاً بالقوّة كانت معقولاتاً بالقوّة و معقولاتها معقولات بالقوّة و اذا صارت بالفعل صارت هي ايضاً كلّها بالفعل ؛ فعلم النفس بذاتها في بدو الفطرة من باب القوّة والافتعداد ، ثم من باب التخيّل والتوهّم كساير الحيوانات في ادراك ذواتها ، واكثر النفوس الانسانيّة لا يتجاوز هذا المقام .

واما العالم بذاته علماً عقلياً بالفعل فائماً يقع في قليل من الاكديميين بعد بلوغه مرتبة الكمال العلى المختص بالحكماء الراسخين .

## حكمة مشرقية

فالنفس الانسانية في اول الفطرة نهاية عالم الجسمانيات في الكمال الحسى وبداية عالم الروحانيات في الكمال العقلى .

واليه الاشارة القرآنية في قوله تعالى<sup>١</sup> : فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قَبْلِهِ الْعَذَابُ .

فان النفس باب الله الذى امر العباد بان يأتوا منها الى بيت الله المحرّم وعرشه - الا عظم فقال : «فأتوا البيوت<sup>٢</sup> من ابوابها» وبالجملة فهي صورة كل قوة في هذا - العالم ومادّة كل صورة في عالم آخر ، فهي مٌجمع بحرى الجسمانيات والروحانيات فان نظرت الى ذاتها في هذا العالم وجَدَتْهَا مبدء جميع القوى الجسمانية مستخدة ساير الصور الحيوانية والنباتية والجمادية فاتّها من آثارها و لوازمها في هذا العالم و اذا نظرت اليها في العالم العقلى عالم العقلى وجَدَتْهَا قوّةٌ حرفة لاصورة لها عند سكّان عالم الملكوت نسبتها الى ذلك العالم نسبة البذر الى الثمرة فان البذر بذر<sup>٣</sup> بالفعل ثمرة بالقوة .

الاشراق العاشر

فى العقل بالملكة .

وقد اشرنا الى ان العقل الهولانى عالم عقلى بالقوّة من شأنه ان يكون فيه ماهيّة كل موجود و صورته من غير تعسّر و تأبى من قبله او امتناع فان عسر عليه شىء فاما لانه فى نفسه ممتنع الوجود او كان ضعيف الكون شبيهاً بالعدم كالهولى



والحركة والزمان والعدد واللا نهائية .

واما لآئه شديداً الوجود قوياً فيغلب على السدرك و يقهره و يفعل به ما يفعل -  
الضوء الشديد بعين الخفاش و ذلك مثل القيثوم تعالى و مجاوريه من الانيات العقلية  
فان التعلق بالمواد يوجب للقوة العقلية ضعفاً عن ادراك القواهر النورية فيوشك انها  
اذا تجردت طالعته حق المطالعة فخرجت من القوة الى الفعل بسطوع نور الحق  
فاذا حصل في القوة العقلية هذا الشيء الذي منزلته منها منزلة ضوء الشمس من البصر  
وهو الشعاع العقلي .

فاول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التي هي معقولات بالقوة و كانت  
محفوظة في خزانة التخيلة هي اوائل المعقولات التي اشترك فيها جميع الناس من -  
الاوليات والتجربيات والمستويات والمقبولات وغيرها مثل : الكل اعظم من -  
الجزء والارض ثقيلة والبحر موجود والكذب قبيح .

وهذه الصور اذا حصلت للانسان يحدث له بالطبع تأمل و روية فيها وتشوق  
الى الاستنباطات وتروع الى بعض ما لم يكن يعقله اولاً .

فحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة لآئه كمال اول المعاقلة من حيث هي  
بالقوة كما ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو كذلك فحصولها يؤدي الى  
كمال ثان لها من حيث كونها بالقوة وهو كمال اول لما بالفعل من حيث هو بالفعل .

الاشراق الحادي عشر

في العقل بالفعل

واما ذلك الكمال الثاني للعقل المنفعل فهو السعادة الحقيقية التي يصير بها -  
الانسان حياً بالفعل حيوة غير محتاج فيها الى مادة و ذلك لصيرورته من جملة -

الاشياء البريئة عن المواد والامكانات باقياً ابدالاً بدين .

وانما يبلغ الى هذه المرتبة بافعال ارادية و يحصل الحدود الوسطى<sup>١</sup> بالعقل بالملكة و يستعمل القياسات والتعاريف و خصوصاً البراهين<sup>١</sup> والحدود و هذا فعله<sup>١</sup> الا<sup>١</sup> رادى<sup>١</sup> فى هذا الباب .

واما فيضان النور العقلى فهو لم يكن بارادته بل بتأييد من الحق الذى به يتنور السماوات والارض وما فيهما من العقول والنفوس والصور والقوى<sup>١</sup> فيكون عند ذلك حال حصول الكمالات النظرية كحال حصول الا<sup>١</sup> وايل على سبيل الزوم بلا اكتساب فمراتب الا<sup>١</sup> نسان بحسب هذا الاستكمال منحصرة فى نفس الكمال و استعداده قريباً كان او بعيداً .

فالاول عقل<sup>١</sup> بالفعل والثانى بالملكة والثالث الهيولانى و انما سُمى<sup>١</sup> بالفعل لان<sup>١</sup> للنفس ان يشاهد المعقولات المكتسبة متى<sup>١</sup> شئت من غير تجشّم وذلك لتكرّر مطالعتها للمعقولات مرّة<sup>١</sup> بعد اخرى<sup>١</sup> و تكثر رجوعها الى المبدء الوهاب و اتصالها به كثرة بعد اولى<sup>١</sup> حتى حصلت لها ملكة الرجوع الى<sup>١</sup> جناب الله والائصال به فصارت معقولاتها مخزونة<sup>١</sup> فى شى<sup>١</sup> له كالاصل .

الاشراق الثانى عشر

فى العقل المستفاد .

و هو بعينه العقل بالفعل اذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الا<sup>١</sup> نصال بالمبدء الفعال و سُمى<sup>١</sup> به لاستفادة النفس اياها مما فوقها ، فالانسان من هذه الجهة هو تمام عالم العود و صورته كما<sup>١</sup> ان<sup>١</sup> العقل الفعال كمال عالم البدؤ و غايته ، فان الغاية



القُصوى<sup>١</sup> فى ايجاء هذا العالم الكونى و مُكوّناته الحسيّة هى خِلقة الـانسان و غاية خِلقه الـانسان مرتبة العقل المستفادى : مشاهدة المَعقولات والـاتّصال بالسّلاءِ الـعلى<sup>١</sup> .

واما خِلقة ساير الـكوان من النباتات والحيوانات فلضرورات كَعيش الـانسان واستخدامه اِيّاها ، و لئلاّ يهمل فضالة المواد<sup>١</sup> التى خُلِق هو من صفوها ، فالعنايه الـلهيّة اقتضت ان لا يفوت حقّ من الحقوق بل يصيب كلّ مخلوق من السعادة قَدراً به يليق .

#### الاشراق الثالث عشر

فى مراتب القوّة العمليّة .

وهى ايضاً بحسب الـاستكمال منحصرة فى اربع .

الاولى<sup>١</sup> : تهذيب الظاهر باستعمال النّواميس الـلهيّة والشرائع النبوية .  
والثانية : تهذيب الباطن و تطهير القلب عن المَلِكات و الـاخلاق الرديّة -  
الظلمانيّة .

والثالثة : تنويرها بالصّور العلميّة والصفات المرضيّة .

والرابعة : فناء النفس عن ذاتها و قصر النظر على<sup>١</sup> ملاحظة الرّبّ الـوَل و كبريائه .

و هى نهاية السّير الى الله على<sup>١</sup> صراط النفس و بعد هذه المراتب منازل<sup>١</sup> و مراحل<sup>١</sup> كثيرة ليست اقلّ مما سلكها الـانسان فيما قبل و لكن يجب اِثارة الـاختصار فيما لا يدركه الـانسان الـاّ بالمشاهدة والحضور لقصور التعبير عن بيان ما لا يفهم الـاّ بالنور

١- فضائل المواد التى .... د،ط

فان للكاملين بعد المسافرة الى الله ووصولهم ، اسفاراً اخرى ، بعضها في الحق و بعضها من الحق لكن بالحق ، و قوّة نوره كما كان ، قبل ذلك بقوة القوى ، و انوار المشاعر وان كانت هي ايضاً بهداية الحق و لطفه لمن يشاء و لكن الفرق بين الحالين مسالاً يخفى ولا يحصى .

فهذه احوال النفس و ما قبلها و ما بعدها بحسب التصوّر و لنشرع في اثبات انّيّتها .

### الشاهد الثاني

في انيّة النفس و احوالها والاشارة الى ما فوقها و ما بين يديها من امور القيمة . و فيه اشراقات :

#### الاشراق الاول :

في اثبات القوّة العاقلة للأنسان .

ان في الأنسان قوّة " روحانيّة تجرّد صورة الماهية الكلّيّة عن المواد وقشورها كما تجرّد القوّة الغاذية من الحيوان صفة صورة الغذاء من قشورها و اكردها في اربع مراتب من الهضم و كل ادراك و نيل فيضرب من التجريد الا ان الحس تجرد الصورة عن المادة بشرط حضور المادة ، والخيال تجرّدها عنها و عن بعض غواشيها والوهم يجرّدها عن الكل مع اضافة « ما » الى المادة ، والعقل ينالها مطلقّة ، فيفعل

٢- لان الكمل من اهل الله بعد رفع الحجب النورانية والظلمانية والفناء في الحق الاول يصير وجودهم وجود حقانياً والوجود الحقاني يكون سيره و سلوكه سيراً وسلوكاً الهياً كما حققناه في بيان الاسفار العقلية .



العاقلة في المحسوس عملاً يجعله معقولاً و فعلها هذا ليس بمشاركة وضع المادة و كل قوة جسمانية لا يفعل شيئاً إلا بمشاركة الوضع كما علمت ولا محالة يكون فعلها صورة متخصّصة بوضع وجهة وكمّ فلم يكن مطلقة كليّة مَحْمولة على اعداد كثيرة بل محسوسة جزئية فكل قوة تعقل ادراكاً كلياً فهي مجردة .

ومما يكشف ان للانسان قوة مفارقة : يدرك اشياء يمتنع وجودها في الجسم كالضدين معاً والعدم والملكة معاً و لوجود هذه الامور في النفس يمكننا ان نحكم بان لا وجود لشيء منها في الاجسام و لنا ان ندرك ايضاً الحركة والزمان واللا نهاية مما استحال ان يكون له صورة في المواد .

ومن الشواهد ادراكنا للوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلي و معلوم "ان كل ما في الجسم فهو منقسم .

### اشكال و انحلال عرشي

اذا قيل : الوحدة قد يعرض للجسم او يحمل عليه ؛ يقال : ان وحدة الجسم كوجوده ينقسم بالقوة لانتها كوجود الجسم عبارة عن اتّصاله و امتداده فلها اقسام بالقوة .

واما الوحدة المطلقة المشروطة فيها ان لا ينقسم اصلاً فهي لا محالة مجردة . بل كل معنى من حيث اخذه منجازاً عن غيره ليس الا واحداً مستحيل القسمة الى اشياء و شىء ، والنفس يدرك كثيراً من الاشياء على هذا الوجه، فلو كان ادراكها كذلك بقوة جسدانية لكان يعرض ان يكون فيها شىء دون شىء .

واورد الشيخ السهروردي<sup>١</sup> على هذا ب : أن وحدة الجسم ان وجدت في-  
الاعيان كان عرضاً ثابتاً ، فلا يبطل بتوهمنا و حينئذ فهل يتحقق في كل من اجزائه-  
الوهميَّة شيء من الوحدة او كلُّها اولا يتحقَّق اصلاً .  
ففي الاول يلزم كون الوحدة الخارجية ذات جزء وهمي فلا يكون وحدة .  
وفي الثاني كون الجسم واحداً بوحدات غير متناهية حسب امكان تكوُّنهم-  
القسمة فيه .

وفي الثالث خُلِّو الجسم عن الوحدة الجسميَّة العينية فليس لها صورة في العين.  
فنقول اولاً : انه منقوض بوجودها له في الوهم .  
وثانياً : ان المتصل لا جزء له بالفعل لا عيناً ولا وهماً قبل القسمة و بعد القسمة .  
انعدمت هويته و حدثت غيرها كثرة من نوعه و نسبة الجزئية اليها على المسامحة  
والتشبيه .

### حُجَّةٌ أُخْرَى

ان في الانسان قوة ذات تُجرِّد العقولات عن المادة و عوارضها ، فتجرِّدها  
اما لذاتها او لما اخذت منه او من جهة الآخذ .  
والاول يوجب الاتِّفاق فما كان شيء منها يقترنه هذه اللِّتَواحق في العين لا في  
ما بالذات لا يتخلَّف .  
والثاني يكون تناقضاً فبقى الاخير فلم يكن هذا الوجود له وجود امر في جسم  
او جسماني .



### الاشراق الثانى

فى "ان" النفس الـ"نسانية جوهر" قائم بذاته .

ان ادراك الشئ لما كان عبارة عن حصول صورته للمدرك فكل من ادرك ذاته يجب ان يكون مفارقاً عن المحل ، اذ لو كان فى محل اكان صورة ذاته غير حاصلة لذاته بل لمحلّه لائن وجود الحال لا يكون الا للمحل «هذا خلف» .

ثم اتنا ندرك ذاتنا بذاتنا لانا لا نعزب عن ذاتنا ، واما شعورنا بشعور ذاتنا فقد ، فقد اذليس نفس وجودنا فهو كادراكنا ساير الا شياء المدركة من خارج .

### بحث "فيه تحصيل" عرشى

قيل فما سبب الشك فى جوهرية النفس مع حضور ذاتها .

فيجاب فى المشهور : ان ذلك بناء على عدم الاطلاع على مفهوم الجوهرية . قلنا : فما تقول فى حق الوقف على هذه الاصطلاحات كجالينوس واصحابه ؟ فالوجه ان يقال معنى الجوهر الذى يثبتونه جنساً للأنواع الجوهرية ليس بجزء لوجوداتها كما مر بل لما هيئاتها الكلية واذا علم بالشهود الحضورى وجود شئ من الجواهر امكن الشك فى كون هذا المفهوم اهو داخل فى ماهيته او خارج وكون الذاتى بيّن الثبوت مقتضاه ليس الا عدم التردد فى ثبوت مفهومها لمفهوم ماهية الذات وحدها لا لوجودها .

فلا عجب من اقوام «نسوالله ! فانسيهم» توقّفوا فى جوهرية النفس مع عدم غيبتهم عن انفسهم لائن مفهوم الجوهر صورة ذهنية و كل صورة ذهنية يحتمل -

الشَّرْكَهٗ بين كثيرين و وجود كلِّ نفس هو ما يشير اليه كل احد ب : «انا» فما يشار اليه ب : أنا غير ما يشار اليه بهو، في الوجود فيمكن شهود الاءول مع الذُّهُول عن الآخر .

### حُجَّةٌ أُخْرَى¹

انت لا تغيب عن ذاتك في جميع اوقاتك حتى في حالتى النوم والسكر وتغيب احياناً عن اعضاءك كلاً او كل واحد في وقت فانت وراء الجميع .

### حُجَّةٌ أُخْرَى¹

لو فرضتكَ في اول الخلقة كامل العقل صحيح البدن في هواء طلق منفرج الاعضاء غير متلاشيها و لم تكن مُستعملِ الحسِّ في شىء اصلاً و جدتك فاقداً لكل شىء الا ذاتك فوجدتها لا من دليل و وسط، فذاتك غير مالم يدرك بعد من جسم او عرض . و اورد عليه لعلى ادركت بهذا الفرض فبفعلى ادركت فهو وسط و ردَّ باتَّه ترك فعل والاءولى ان يقال انه ظرف لو حظ فيه ترك كلِّ فعل ليكون كاشفاً عن وجود شىء قبله لا بسببه .

### حُجَّةٌ أُخْرَى¹

بدنك و اعضاءك دائم الذَّوبان والسيلان بعكوف الحرارة الغريزيَّة² على التحليل

١- واعلم ان هذا البرهان مما ذكره الشيخ في الشفاء «الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق مبحث النفس ص ٢٦٣ و الاشارات طبعة الجديد الجزء الثانى ط ١٣٧٨ هـ ق مطبعة الحيدرية ص ٢٩٢. والشيخ طاب رmse استدل على تجرد النفس بهذا البرهان بقوله: «ارجع الى نفسك و تأمل هل اذا كنت صحيحاً بل و على بعض احوالك ..... ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل .... بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق و جدتها قد غفلت عن كل شىء الا عن ثبوت افيتها ....» .

٢- : لعكوف الحرارة الغريزية .... د، ط .



والتنقيص و كذا غيرها من الاسباب كالأعراض الحارّة والمسهلات و ذاتك منذ اول الصبي باقية ، فانت انت لا بيدنك .

### حكمة "عرشيّة"

قالوا : «هذا منقوض بساير الحيوان ، فان الفرس تحلّل اجزاء بدنه معلوم ، فلو كانت نفسه كما قيل منطبعة في جرم بخارى متحلّل دائماً او في عضو متغذّ متحلّل لكان كلّ عام بل كل اسبوع فرساً جديداً، والحدس حاكم بطلانه فللحيوان نفس كمالنا» .

والشيخ و تلامذته <sup>١</sup> وغيرهم من الحكماء تارةً انكروا بقاء الذات فيما سوى - الانسان و تارةً اثبتوا للجميع نفساً عقلانيّةً و حكموا بصعوبة الفرق بين الانسان وغيره في ذلك .

وانت بعد تذكرك ما اسلفناه ستدعن ان للحيوانات شركة في نفس متخيّلة مجردة من عالم الحسّ لا عن عالم المثال على ان بعض هذه البراهين يقتضى تجرّد - النفس عن البدن المحسوس و عوارضه فقط ولا يفيد ازيد من هذا فهو مما يقع فيه - الاشتراك لساير الحيوان ممّا له قوة "باطنيّة" تشعر بذاتها .

وبعضها مما يقتضى تجرد النفس عن الكونين فهي مختصّة بالانسان العارف و ستعلم ان اصناف الناس ليسوا في درجة واحدة من المواطن <sup>٢</sup> .

١- مثل بهمنيار و زيله فافهم اشكلوا على الشيخ والشيخ اجاب عن ايراداتهم بما لا يغنى عن الحق شيئاً لان - الشيخ و اتباعه لم يصلوا الى درك تجرد البرزخى تفصيل ادلة التي اقيمت على تجرد النفوس الانسانية والحجج التي تدل على بقاء النفوس بعد بوار البدن مذكورة في الاسفار والمبدء والمعاد (اسفار ، طبعة - الحبرية ١٢٨٢ هـ ق مباحث النفس ص ٦٨ الى ٧٣)

٢- لان افراد الانسان و ان كانوا في ابتداء الوجود من نوع واحد ولكن بعد حصول الملكات و تحصيل الصور الحاصلة من تجسم الاعمال يصير كل فرد نوعاً مستقلاً لان الناس يحشرون على صور نياتهم .

## الاشراق الثالث

فى كَوْن محلّ الحكمة قوّة "مجرّدة

ان كل صفة او صورة حصلت فى الجسم بسبب فاذا زالت عنه وبقى فارغاً عنها يحتاج فى استحصالها الى 'استيناف سبب او سببيّة من غير ان يكون مكثفياً بذاته اذ ليس هذا من شأن الجسم ومن شأن النّفس فى الصّور العقليّة ان قد يصير بعد استحصالها من معلّم او فكر مكثفية بذاته فى استرجاعها، فالنفس تعالت عن ان يكون جرمية فهى روحانيّة".

وايضاً : ان كل جوهر مادّيّ لا يمكن ان يتزاحم عليها صور كثيرة فوق واحدة، والعلوم كلها لا يجتمع فى دفتر واحد، وامّا النفس فهى لوح يجتمع فيه علوم شتى و صنايع كثرى و اخلاق مختلفة و اغراض متفاوتة ؛ فلتدعن انها دفتر روحانى ولوح ملكوتى لا يتراكم فيه الصور كما يتراكم فى الهيولى الجسمانية و ربما تزول عنها هذه الاسباب المؤدّية الى 'كمالها لا قباليها الى 'شىء من الامور العاجلية عند مرض او شغل قلب او همّ او غمّ يعرض لها الا الله لا تزول عنها بهذه الامور صورها - الكمالية المستحفظة فى ذاتها على الاطلاق او فى خزانتها لا تها روحانيّة السّخ متعلّقة الوجود بجوهر قدسى تحتزن فيه صورها الكمالية المستحفظة بنوع قوّة قريبة من الفعل ، والعايق لها عن مشاهدة كمالاتها بعد خروجها عقلاً بالفعل ؛ ليس امراً داخلياً كما فى الجواهر والمعانى التى لم يخرج من القوة الى الفعل بل عايقها عن الوصول الى 'حاقّ ما لها من السّعادة حجاب خارجى احتجبت به ذاتها عن ذاتها وهو اشتغالها بهذا البدن و عاداتها فى الانجذاب اليه بحسب فطرتها الا ولى 'دون الثانية فاذا ارتفع غبار البدن من بصرها العقلى و وقع نظرها على 'ذاتها وجدتها مستكملة بالمعقولات مشاهدة ايّاه متصلة بها و بالجملة اذا زال عنها العايق عادت الى 'كمالها



بنوع فعل لا بنوع انفعال و لهذا يقال لها: العقل بالفعل ، وان كان بعد في هذا العالم .  
واما الجسم و قواه فلا يمكن له مثل ذلك الا ترى : ان الحواس لا يمكن ان  
يستحفظ في ذاتها صورة و يقبل اخرى ولا المعاودة اليها بعد الغيبة بنوع فعل  
استكفاء بذاتها و بمقوّم ذاتها بل بمثل ما ينشأ منه ابتداءً .

#### الاشراق الرابع

في اقناعات يفيد الطّمأنينة في ان النفس من عالم آخر .

اعلم انّ براهين تجرد النفس كثيرة قد ذكرنا طرفاً منها في المبدء والمعاد  
فليطلب من هناك .

والاولى للسّالك ان يهاجر اغراض الطبيعة وتلطّف سره عن شواغل هذا الادنى  
ليشاهد<sup>٢</sup> ذاته المجردة عن الاحياز والامكنة ويتحقّق لديه اتّهِ لولا اشتغال النّفس  
بتدبير قواها الطبيعية وانفعالها عنه<sup>٣</sup> لكان لها اقتدار على انشاء الاجرام العظيمة -  
المقدار الكثيرة العدد فضلاً عن التصرّف فيها بالتدبير كما وقع لاصحاب الرياضات  
وقد جرّبوا من انفسهم اموراً عظيمة وهم بعد في هذه النشأة فما ظنّك بنفوس كريمة  
الهيّة عاشقة لآل نوار كبريائه و انت مع شواغلِكَ اذا فكرت في آلاء الله او سمعت  
انه يشير الى الامور الالهية و احوال الماب ، انظر كيف يقشعر جلدك و تقف  
شعرك و يهون عليك حينئذ رفض البدن و قواه و هواه و ذلك لاجل نور قذف في

١- الطبعة الحجرية ١٣١٤ هـ ق ص ٢٠٢ الى ص ٢١٧

٢- قال « قدّه » في المبدء والمعاد بعد بيان الدلائل التي اقيمت على تجرد النفس مع زيادة تحقيق وتنبيه  
في اقناعات و استبصارات . واعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة مذكورة في كتب الحكماء و قد ذكرنا  
طرفاً منها ومن اراد زيادة فليطلب من هناك (المبدء والمعاد ص ٢١٧ ، ٢١٨) . والاسفار الاربعة مبحث النفس

٣- لمشاهدة ذاته المجردة ... د،ط

ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٦٠ ، ٧٠ .

٢- وانفعالها عنها ، د،ط

قلبك من الجنبۃ العالیة وانعكس اثره الى ظاهر جلدك من جانب الباطن على عكس ما يفعل الداخل عن الخارج .

### طریق "آخر"

النفس والبدن يتعاكسان فى القوة والضعف والكمال والنقص فبعد الاربعة كملت النفس و كملت الآلة وقد علمت من طریقتنا ان عروض موت البدن بالطبع لاجل انصراف النفس عن هذه النشأة الى الاءتنشاء بنشأة ثانية ، فكلال البدن منشأة فعلیة النفس و تفردها بذاتها .

واما الخیراقۃ عند الهرم بسبب قلۃ الحرارة وفرط الضعف فى الآلة فليست بقادحة فيما ذكر لآن حاجة النفس الى مزيد التدبير يمنعها عن جودة التعقل بل نقول : لو كان - التعقل بآلة بدنية لكان كلما عرضت لها آفة و كلال عرض فيه فتور و اذ ليس هذا كلياً فليس التعقل بآلة .

فهذا فى قوة قياس استثنائى تاليها متصلة كلياً موجبة استثنى فيه تقيض - التالى و هو سالبه جزئیه متصلة لينتج تقيض المقدّم ولو استثنى فيه عين التالى لا ينتج شيئاً .

### طریق "آخر"

لو كانت النفس قوة فى آلة كالباصرة ما عقلت ذاتها ولا آلتها ولا ادراكها ، اذ لا وجود للحال الا لمحاله ، فلم يوجد لنفسه ولا تتخلل الآلة بين الشئ ونفسه ولا بينه وبين آله والا لى لا يدرك الا لماله نسبة وضعیة وليس نفس الاءدراك كذا . وايضاً لو كانت منطبعة فى جسم لكانت اما دائمة المشاهدة له ، لو كفت صورة



هويته او دائمة الغفلة عنه ان لم يكفّ والاّ لحصلت في مادّة واحدة صورتان من نوع واحد ، وكلا قسمي التالي ممتنع فكذا المقدم .

الاشراق الخامس  
في شواهد "سمعيّة .

ان الذين لم يرتقوا بانظارهم الى المعتولات الصرفة والبراهين الدائمة والتّفوا بالعلوم الجزئية والمنقولات السميّة لا يصدّقون بالاشياء الا بمباشرة الحس او - التّأدّي الى المحسوس فنحن ذاكرنا طريقهم في هذه المسئلة اما من الايات فكثيرة منها قوله تعالى<sup>١</sup> في حق آدم و اولاده : « و نفختُ فيه من<sup>١</sup> رُوحى » و في حق عيسى عليه السلام : « و كلمة القاها الى<sup>٢</sup> مريم و روح<sup>٢</sup> منه » وهذه الاضافة يؤدّن على شرف النفس وكونها عريّة عن عالم الاّ جرام و قوله : « ثمّ انشأناها خلقاً آخر فتبارك الله<sup>٣</sup> احسن الخالقين » و قوله : « سبحان الذى خلق<sup>٤</sup> الاّزواج كلّها مما تنبت<sup>٤</sup> الارض و من انفسهم و مما لا يعلمون » و قوله : « اليه يصعد الكلم الطيب والعمل<sup>٥</sup> الصالح يرفعه » و قوله : « لقد خلقنا الاّنسان فى<sup>٦</sup> احسن تقويم » و قوله : « يا ايّتها النفس المطمئنة ارجعى الى<sup>٧</sup> ربك راضية مرضية<sup>٧</sup> والرجوع يدل على السابقة .

واما من الاّحاديث فمثل قوله صلى الله عليه و آله : « من عرّف نفسه فقد عرف ربّه » و قوله : « اعرفكم بنفسه اعرفكم بربّه » و قوله : « من رأى فقد رأى الحق » و قوله : « انا النذير العريان » و قوله : ابيت عند ربى يطعمنى و يسقيني .

٢- سورة ٤ ، آية ١٦٩

٤- سورة ٢٦ ، آية ٣٦

٦- سورة ٩٥ ، آية ٤

١- سورة ٢٨ ، آية ٧٢

٢- سورة ٢٣ ، آية ١٤

٣- سورة ٣٥ ، آية ١١

٧- سورة ٨٩ ، آية ٢٩

فهذه الاخبار مما يؤذّن بشرف النفس وقربها من البارى اذا كملت .

وقال روح الله المسيح بالنور الشارق من سُرّادق الملكوت : «لا يصعد الى السماء الا من نزل منها» و قوله : «لن يَلْجِ مَلَكُوتُ السماوات من لم يُولَدَ مَرَّتَيْنِ»

واما كلمات الاوائل فقد قال معلّم الحكمة العتيقة ارسطاطاليس فى اثولوجيا «انى ربما خلّوت بنفسى و خلّعت بدنى جانباً وصرت كائنّى (فصرت. خ،ل) جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلاً فى ذاتى خارجاً من ساير الاشياء فكارى فى ذاتى من البهاء والحسن ما ابقى له متعجباً بهتافاً علم انّى جزء من اجزاء العالم الشريف الا لى ذوحياة فعالة فلما ايقنت بذلك رقيت بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهية فصيرت كائنّى موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلى كلّه» فى كلام طويل .

وقال ايضاً : «من حرص على ذلك وارتقى الى العالم الاعلى جاوزى هناك احسن الجزاء اضطراراً فلا ينبغي لاهد ان يفتر عن الطلب والحرص والاهتمام فى الارتفاع الى ذلك العالم وان تعب و نصيب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابداً» ومما يدل على مذهبه فى تجرد النفس و بقائها رسالته المعروفة بتفاحية وما تكلم به حين حضرته الوفاة وما احتج به على فضل الفلسفة «وان الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه جسده» وهذه الرسالة موجودة اليوم عندنا .

وقال انباز قلّس «ايناذوقلّس»: ان النفس انما كانت فى المكان العالى الشريف فلما اخطأت سقطت الى هذا العالم فراراً من سخط الله فلما انحدرت صارت غيائاً للأنفس التى قد اختلطت عقولها وكان دعى الناس باعلى صوته و امرهم ان يرفضوا

١- اثولوجيا المطبوع فى حواشى القبسات ١٣١٢ هـ المير الاول ص ١٧١، ١٧٢

٢- اثولوجيا المطبوع فى حواشى القبسات المير الاول ص ١٧٣، ١٧٤ . من فضل الفلسفة



هذا العالم ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف و امرهم ان يستغفروا الله عز وجل  
لينالوا الغبطة العليا .

ووافق هذا الفيلسوف اغاثاذايمون<sup>١</sup> في دعائه الناس غير انّه تكلم بالامثال  
والرموز» .

واما فيثاغورس صاحب العدد فكلامه في رسالته المعروفة بالوصايا الذهبية ناص  
على هذا الرأي و هي ايضا موجودة عندنا .

وفي آخر وصيته لديوجانس قوله : «فانتك اذا فارقت هذا البدن عند ذلك حتى  
يصير مخلصي في الجؤ يكون حينئذ سايحا غير عايد الى الانسيّة ولا قابلا للموت»  
واما افلاطون الشريف الالهى فرؤى عنه في كتاب اثولوجيا انه قد احسن  
في<sup>٢</sup> صفة النفس حيث وضعها باوضاع كثيرة صرنا بها كائنا نشاهدنا عيانا غير انّه  
اختلف صفاته في النفس لانه لم يستعمل الحسن في صفات النفس ولا رفضه في جميع  
السواضع و ذم و ازدري باتصالها بالجسد فقال : ان النفس انما هي في البدن كائنها  
محصورة كظيمة جدا لا نطق بها ثم قال : ان البدن للنفس انما هو كالمغار .

وقد وافقه على ذلك انباز قلّس ؛ غير انه يسمي<sup>٣</sup> البدن «الصدى» وانما عنى  
بـ : «الصدى» هذا العالم باسره<sup>٤</sup> .

ويؤيّد ما في الكتاب الالهى «بل ران على<sup>٥</sup> قلوبهم فطبع على<sup>٦</sup> قلوبهم»

١- اغاثاذايمون هو شيث النبي ولد آدم عليهما السلام

٢- اثولوجيا «معرفة الربوبية قبسات ١٣١٢ هـ ق

٣- : سمي البدن .... د،ط ٤- لانه ظل عالم السماء والعقول بل ظل عالم الربوبى

والحق هو الاصل والعالم فرعه والوجود الاصل هو الحق والعالم ثانية ما يراه الاحول .

هرجيز كه غير حق بيايد نظرت

نقش دومين چشم احول باشد

هر صدا كو اصل هر بانگ و نداست

خود صدا آنست ، ديگرها ، صداست

٦- سورة ٦٣، آية ٣

٥- سورة ٨٣ ، آية ١٤

ثم قال : ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هذا العالم والتّرفى الى عالمها العقلى .

وقال فى كتابه الذى يدعى «فاذن» ان علة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول .

وقال فى بعض كتبه : انّ علة هبوط النفس الى هذا العالم امور " شتى " وذلك ان منها ما يَهْبِطُ لخطيئة اخطأها ومنها ما يَهْبِطُ لعلة اخرى غير انّه اختصر قوله : بانّ ذمّ هبوط النفس وسكنها فى هذه الاجسام .

وانما ذكر هذا فى كتابه الذى يدعى «طيمائوس» ثم ذكر هذا العالم ا ومدحه فقال : انّه جوهر " شريف سعيد . وان النفس انما صارت فى هذا العالم من فعل البارئ الخير ليكون العالم حياً ذاعقل لآله لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم متقناً فى غاية الاتقان ان يكون غير ذى عقل ولم يكن ممكناً ان يكون للعالم عقل " وليست له نفس فلهذه العلة ارسل البارئ النفس الى هذا العالم و اسكنها فيه ، ثم ارسل نفوسه فسكنت فى ابداننا ليكون هذا العالم تاماً كاملاً و لئلا يكون دون العالم العقلى فى التمام والكمال لآله كان ينبغى ان يكون فى هذا العالم الحسى من اجناس الحيوان ما فى العالم العقلى .

وامّا اقاويل العرفاء ومتألّفة هذه الائمة الناجية فقال ابويزيد البسطامى : « طلبت ذاتى فى الكونين فما وجدتها » اى ذاته فوق عالم الطبيعة و عالم الشئل فيكون من المفارقات العقلية .

وقال ايضاً : « انسكلخت من جلدى فرأيت من انا ؟ » فسمّى الهيكل قشراً و جلداً

١- واعلم ان جميع هذه الاقوال التى ذكرها المصنف فى هذا الكتاب مذكورة فى الميمر الاول من كتاب اثولوجيا للشيخ الاعظم اليونانى «رض» .



وهذا تصريح بان النفس التى هى اللب غير الجسد .

وقال الجلاج : «حب الواحد افراده»

وقيل : «الصوفى مع الله بلا زمان» فان ما مع غير ذى مكان لا يكون ذامكان  
فيكون مجرداً وقيل الصوفى : «كاين» باين «بلا أين» اى موجود مفارق عن المادّة الى  
غير ذلك مما لا يطول الكلام بذكره .

ولا تستحقّرَن يا حبيبى خطابات المتألّهمين . فانّها فى افادة اليقين ليست بأقلّ  
من حُجَج اصحاب البراهين ، كيف والبرهان مُعِدٌّ والواهب غيره ، فلا يستبعد ان  
يكفى لطالب الحقّ بالشوق خطابات اقناعيّة ، لأنّ يهَبّ له المبدء الفياض علماً يقيناً .

#### الاشراق السادس

فى حدوث النفوس الانسانيّة .

اعلم انّ نفس الانسان<sup>١</sup> جسمانيّة<sup>٢</sup> الحدوث روحانيّة البقاء اذا استكملت و  
خرّجت من القوّة الى الفعل .

والبرهان عليه : انّ كل مجرد عن المادّة لا يلحقها عارض قريب لمامرّ من ان  
جهة القوّة والاعتماد راجعة الى امر هو بذاته قوّة<sup>٣</sup> صرفة ويتحصل بالصورة المقومة  
له وما هو الا الهيولى<sup>٤</sup> الجرمانيّة فيلزم من فرض تجرّد النفس عن المادّة اقترانها بها  
هذا خلف وستعلم بطلان التناسخ فاذا كان يكون حادثاً .

وهذا البرهان غير مبنى على<sup>٥</sup> انّ النفوس الانسانيّة متّحدة النوع فيكون اولى<sup>٦</sup>  
مسا قيل : انّها لو كانت موجودة قبل الابدان لم يكن متكرّرة ولا واحدة اما الاول  
فلاّن الا امتياز فيما له حدّ نوعي<sup>٧</sup> اما بالموادّ او بعوارضها او بالفاعل او بالغاية

١- ولا يخفى ان اهل العرفان قائلون بحدوث النفس على انها جسمانيّة الحدوث ولكن لم يبينوا هذه المسألة  
كما بينها و حررها المصنف العلامة .

٢- وهذا البرهان غير مبني على..... م، ل

والعلل منحصرة في هذه والنفوس صورتها ذاتها لا اتحادها في النوع وفاعلها امر واحد وغايتها الاتصال به والتشبه له فيكون تكثرها اما بالمادة او بما هو في حكمها كالأبدان وقد فرضت مفارقة هذا خلف .

واما الثاني فلا نـ قبول الكثرة بعد الوحدة من خواص المقادير وعوارضها والنفوس ليست كذلك .

### شك و تحقيق

ولك ان تقول هذا <sup>١</sup> انما يلزمك في النفوس بعد مفارقتها عن الأبدان فما الفارق؟ فنقول : المميز فيها عند القوم هي الهيئات المكتسبة في الأبدان و عندنا بانحاء الوجودات لا نـ تشخص كل وجود بنفس ذاته المتقوم بجاعله وقد علمت : ان النفوس والصور التي هي مبادئ الفصول للاجسام ليست الا انحاء من وجود المواد وما هي كالمواد ولها امور سابقة هي مخصّصات المادة و معدّات وجود ما يلحقها و لها امور لاحقة هي عوارضها اللازمة لذواتها المتعيّنة بانفسها .

فقد علم ان المادة المشتركة او الماهية النوعية يفتقر في تخصّصها وتسيّرها بوجود دون وجود الى لواحق ومميّزات سابقة و كذا في تخصّصها بتلك السابقة الى سابقة اخرى<sup>١</sup> و اما اذا وجد فرد من ماهية فانه عدم المعدّ المخصّص لا يقدح في بقاءه اذا لم يكن له ضدّ .

فالجواهر النطقية بعد وجودها و تجرّدها عن المواد فهي كساير المفارقات - الصورية لا ضدّ لها اذ لا قابل لها فيبقى بقاء مبدئها و معادها و لو لم يكن فيها من المميّزات الا شعور كل منها بهويّتها لكفى فضلا عن الصفات والملكات والا نوار

١- هذا مما يلزمك . آءق - دءط - خءل - لءم



الفايضة عليها من المبادئ .

### طريقة "أخرى"

لو كانت قبل البدن لكانت اما عقلاً محضاً فيمتنع سنوح حالة تلجأها الى مفارقة عالم القدس والابتناء بهذه الافات البدنية .

واما نفسانية الجوهر فيكون معطلة في الازال لاستحالة النقل ولا معطل في الوجود .

### حكمة "مشرقية"

يجب عليك ان تعلم : ان النفس التي هي صورة الانسان جسمانية الحدوث روحانية البقاء ، اذ قد مر ان العقل المنفعل آخر المعاني الجسمانية و اول المعاني - الروحانية فالانسان صراط ممدود بين العالمين فهو بسيط بروحه ، مركب بجسمه ، طبيعة جسمه اصفى الطبايع الا رضية ونفسه اولى مراتب النفوس العالية ومن شأنها ان يتصور بصورة الملكية ، فمتى عدلت عما هو بها اليق فهمي به احق من الارتفاع الى منازل العوالم فيخرج من صورة الانسانية و يفوتها صورة الملكية ، فتكتسب باعمالها اما صورة شيطانية او سبعية او بهيمية فبقيت في سعي النيران غير مرتقية الى درجات الجنان .

فالنفوس الانسانية بحسب اول حدوثها صورة نوع واحد هو الانسان ثم اذا خرجت من القوة الانسانية والعقل الهولاني الى الفعل يصير انواعاً كثيرة من اجناس الملائكة والشياطين والسباع والبهائم بحسب نشأة ثانية او ثالثة و ستعلم زيادة كشف الغرض من هذا الكلام ان يعلم : ان النفس حادثة و ان لها بعد البدن اختلافات جنسية و نوعية و شخصية .

## الإشراف السابع في انتها لا تموت

أما النفوس التي صارت عقولها الهيولانية عقلاً بالفعل فلا شبهة في بقاءها بعد البدن ، لأن قوامها ليس به بل هو حجاب عمّالها بحسب الذات من التحقق بكمالها - العقلي و وجودها النوري و لأن فساد كل فاسد أما بورود ضده عليه ولا ضد للجوهر العقلي واما بزوال أحد من أسبابه الأربعة الفاعل والغاية والمادة والصورة و ذلك أيضاً غير متصور في حقه إذ لا مادة له و صورته ذاته و فاعله و غايته هما الأول جل ذكره و يمتنع الزوال عليه ، فصورة ذاته باقية ببقاء قيومه تعالى فاستحال عدده الجوهر العقلي .

وأما التي لم يخرج بعد من القوة إلى الفعل ، فالحكماء اختلفوا فيها فذهب بعضهم كالأسكندر الأفروديسي إلى أنها تهلك بهلاك البدن لأن دلائل تجرّد النفس و خصوصاً التي كتبت على تصور المعقولات إنما ينتهض في المعقولات بالفعل والمجردات بالفعل لا التي من شأنها التجريد وليس لكل أحد أن يدرك معقولات من جهة عقليته من غير أن يشوب بالخيال والحس و ظني أن مثل هذا الإنسان ليس بالكثير الوجود .

والشيخ خالف هذا الرأي في أكثر تصانيفه محتجاً بأن الإنسان لا يخلو عن إدراك بعض الآليات كالواحد نصف الاثنين والكل أعظم من الجزء ، فيكون به حياته العقلية وله سعادة ضعيفة و كأنه استشعر بوهن هذا القول فرجع عنه إذ قال في رسالة له مشتملة على ذكر مجالس سبعة وقعت له عند اتصال أبي الحسن العامري به مجيباً عن السؤال بانه :

هل يجوز أن ينفرد هذه القوة بعد انتفاض القلب بنفسها أو هي متلاشية ؟



بقوله : اما مادامت هي بحال لا يمكن ان يبرز فعلها بنفسها الا بمشاركة هذا -  
الهيكل الحامل فان قوامها بذاتها محال اذ لو بقيت بعده و ليس لها فعل يخصها لكان  
بقاؤها بنفسها عبثاً و لغواً والوضع الحكيم لا يسوق الشئ الى العبث <sup>١</sup> .

### حكمة مشرقية

ان بناء هذا الكلام و نظيره على <sup>١</sup> انحصار نشآت الائنسان في النشآت الحسية  
والنشأة العقلية ، و جمهور الحكماء لما لم يتفطنوا بنشأة <sup>٢</sup> اخروية غير النشأة العقلية ،  
اضطروا الى هذه الاقوال ، فتارة قالوا : بعدم بعض النفوس و اضمحلها و تارة  
بتناسخ الاءرواح السافلة والمتوسطة امّا السافلة فالى الاءكوان العنصرية من انسان  
آخر او حيوان او نبات او جماد و ذلك هو المسخ والنسخ والفسخ والرسخ <sup>٣</sup> .  
واما المتوسطة فالى <sup>٤</sup> عالم الاءفلاك وتارة بصيرورة بعض الاءجرام العالية  
موضوعاً لتخيّلات نفوس الصلحاء والزّهّاد من غير ان يصير متصرفه فيه ، و بعض -  
الاءجرام الدّخانية للنفوس الشّقيّة .

ونحن قد اقمنا البرهان على انّ العوالم ثلاثة، والمشاعر الاءدراكية منحصرة في  
ثلاثة الحسّ والتخيّل والتعقل و لكلّ منها عالم .  
واما الوهم فهو مدرك المعانى مضافة الى الموادّ فليس يختصّ به نشأة بل وجوده  
وجود عقل كاذب كما انّ الشيطان ملك بالعرض .

فالله تعالى خلق الوجود نشآت ثلاث و عوالم ثلاث دنياء و برزخ متوسط و

١- واعلم ان الشيخ بناءاً على القواعد المسلمة عنده يقول : بفساد القوى و بوار البدن و اضمحلال الهيكل -  
الحيوانات بعد الموت منشأ هذا الاعتقاد عدم الايمان بتجرد النفوس الحيوانية والنفوس الانسانية التى لم  
تبلغ درجة ادراك المعقولات والصور الكليات و نحن قد اثبتنا تجرد نفوس الحيوانية و تجرد القوى المدركة  
للاشباح والاجسام تجرداً برزخياً و قد ذكرنا تحقيق القول فى الرسالة التى وضعناه فى اثبات تجرد الخيال  
وبيان عالم المثال .  
٢- : وهى المسخ والنسخ .....

آخرة فالجسم و عوارضه من الدنيا و ادراكها بالحس الظاهر والنفس و عوارضها من البرزخ و ادراكها بالحس الباطن والعقل و معقولاته من الآخرة و هى عالم الامر و ادراكها بالعقل القدسى .

### ذَكَرَ "فِيهِ حِكْمَةٌ" عَرَشِيَّةً

نقل محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فى كتاب الملل والنحل عن الاسكندر .  
انه قال فى كتابه فى النفس : ان النفس لا فعل لها دون مشاركة البدن حتى التصور بالفعل فانه مشترك بينهما و اومى الى انه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوّة اصلاً حتى القوة العقلية ١ .

و خالف استاده ارسطاطاليس فاتّه قال : «الذى يبقى مع النفس من جميع مالها من القوى ١ ، القوّة العقلية فقط اذ لا قوّة لها دون ذلك فيحسّ و تلتذّ بها .  
و المتأخرون يثبتون بقاءها على هيئات اخلاقية استفادتها بمشاركة البدن فيستعدّ بها لقبول هيئات ملكية فى ذلك العالم . انتهى ٢ .

واقول : التوفيق بين القولين : ان الاسكندر اراد بعدم بقاء القوّة العاقلة عدّمها عند عدم خروجها من القوة الى الفعل و اراد ارسطاطاليس بقاءها بقاءها عند صيرورتها عقلاً بالفعل ؛ فلا تناقض بينهما و اما قول هذا الفيلسوف : لا قوّة لها دون ذلك فيحسّ و تلتذّ بها ، فمبناه على امتناع مفارقة القوّة الحيوانية المدركة للمحسوسات الباطنة عن هذا العالم و قد مرّ البرهان على بقاء قوة حيوانية مدركة للجزئيات بعد البدن فالنشأة المتوسطة بين نشأة العقليات و نشأة الحسيات هى معاد-

١- ظاهر بعض الاخبار و نص بعض الآثار بقاء النفوس الاطفال و حشر نفوس الحيوانية فى الآخرة و يوم المعاد ولكن فرق بين حشر الانسان و حشر الحيوانات وفى بعض النسخ نقل محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الشارسانى  
٢- سورة ٢٩ ، آية ٦٤ . فى بعض النسخ : استفادتها من مشاركة البدن....



النفوس المتوسطة بين الملائكة و بين الحيوانات اللّحمية فهي مع تجردها عن هذا البدن غير متجرّدة التعلّق بالأبدان المعلّقة فيبقى بحيوانيّتها في دارالجزاء مثابة او معاقبة<sup>١</sup>.

واليها الاشارة في قوله تعالى : «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» .

### الاشراق الثامن

في انّ لكلّ انسان نفساً واحدة

من الناس من زعم ان فينا نفساً انسانيّة و اخرى حيوانية و اخرى نباتيّة .  
والجمهور على ان النفس فينا واحدة هي الناطقة فقط ولها قوى و مشاعر .  
فانّ لك ان تقول : احسست ، فغضبت ، وادركت فحرّكت ، فمبدء الكلّ  
انت و انت نفس شاعرة فكلّ القوى من لوازم هذه .

### حكمة عرشيّة

ان النفس الانسانيّة لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظلّ للوحدة

١- في النسخة د، ط ونسخة التي كتبت في حياة المصنف «قده» رأينا حاشية منه «ره» و يظهر من لفظ :  
دام ظله انه كتب في دولة حياته اعلى الله قدره في النشآت الالهية لا بأس بذكرها في هذا المقام و هي  
ثمة «ومما يؤيد ما ذكرنا قول الفيلسوف الاقدم في اثولوجيا : فاما النفس الانسان فانها ذات اجزاء ثلاثة  
نباتية و حيوانية و نطقية فهي مفارقة للبدن عند انتقاصه وتحليله غير ان النفس النقية الطاهرة والتي لم يتدنس  
ولم تنسخ باوساح البدن اذا فارقت عالم الحس فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعاً ولم يلبث واما التي  
تداتصل بالبدن وصارت كأنها بدنية لشدة انغماسها في لذات البدن و شهواته فانها اذا فارقت البدن لم  
تصل الى عالمها الا بتعب شديد حتى يلقي عنها كل وسخ و دنس علق بها من البدن ثم يرجع الى عالمها  
الذي خرجت منه من غير تهلك او تبديد كما ظن الناس ولم يمكن ان تهلك انية من الانيات لانها حقّة لا تدثر ولا تهلك كما  
قلنا مراراً ..... انتهى كلامه» منه دام ظله .

الالهية فهي بذاتها عاقلة<sup>١</sup> و متخيَّلة وحساسة و منمية و محرَّكة و طبيعة سارية في الجسم كما قال الفيلسوف : من اتَّها ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و نطقيَّة<sup>٢</sup> فالنفس تنزل الى<sup>٣</sup> درجة الحواسَّ عند ادراكها للمحسوسات و استعمالها آلة الحواس فيصير عند الالبصار عين باصرة و عند السَّماع اُذن واعية“ ، فكذا في البواقي حتى<sup>٤</sup> -  
 للتميئة والقوى التي تباشر التحريك و كذا يرتفع عند ادراكها للمعقولات الى درجة العقل الفعال صائرة اياه متحدةً به على نحو ما يعلمه الراسخون و من لم يبلغ الى مقامهم و حالهم يزعم انه : لو كان الاءمر كذلك لكانت النفس متجزيةً و لكان العقل الفعال منقسماً حسب تعدد النفوس العاقلة او يكون كل من هذه النفوس يعلم ما يعلمه غيرها والبرهان كاشف لحجب هذه الاءوهام عن وجه الحقَّ بحمد الله وما احسن ما قيل في التمثيل : العقل الفعال كشمس تأثَّر بيت ذو كوة عنها بالشعاع و احتربه وبالتسخين و احتربهما و بالاشتعال لكبريتية فيه .

فهذا مثال مراتب آثاره في النَّبات والحيوان والاءنسان فكما انَّ النُّور الشَّدِيد يشتمل على مراتب الاءنوار التي دونه وليس اشتماله عليها كاشتمال مُركَّب على بسيط ولا كاستلزام اصل لفروع مباينة له فكذلك الوجود القويَّ جامع لما في الوجودات الضَّعيفة من المراتب فيترتَّب عليه مع بساطته جميع ما يترتَّب على كل ما هو دونه من الوجودات مع زيادة ، و هكذا يزداد الاءثار باشتداد القوة و فضيلة الوجود .

### تَذَكِيرَة

النفس الاءدمية مادام كون الجنين في الرَّحِم درجتها درجة النفوس النباتية

١- فهي بذاتها قوة عاقلة و قوة حيوانية متخيلة... د،ط .

٢- وقد ذكرنا كلام الفيلسوف على ما ذكره « قده »

٣- فيصير عند الابصار عيناً باصرة واذناً واعية..... حتى اللمس ... د،ط



على مراتبها و كذلك هي تخطى درجة الطبيعة الجمادية \*  
 فالجنين نبات<sup>١</sup> بالفعل و حيوان<sup>٢</sup> بالقوة اذ لا حس له ولا حركة ارادية و بهذه  
 القوة ممتازا عن ساير النباتات و اذا خرج الطفل من جوف امه صارت في درجة -  
 النفوس الحيوانية الى اوان البلوغ الصوري ثم يصير ناطقة مدركة للكليات بالفكر  
 والروية فان كان فيها استعداد الارتفاع الى احد النفس القدسية والعقل بالفعل  
 فبلغت اليه عند حدود الاربعين و هو اوان البلوغ العقلي والاشد المعنوي ان  
 ساعدها التوفيق .

فالجنين مادام في الرحم نام بالفعل حيوان بالقوة و اذا خرج من بطن امه قبل -  
 الاشد الصوري فهو حيوان بالفعل انسان بالقوة و اذا بلغ البلوغ الصوري يصير  
 انسانا بالفعل ملكا بالقوة او شيطانا او غيرهما و اما مرتبة القوة القدسية فربما لم  
 يبلغ من الوف كثيرة من افراد الانسان واحد اليها .

### تذنيب<sup>٣</sup> عرشي

فما ذكره صاحب المطارحات في جواب من شكك في تجرد النفس بقول القائل:  
 دخلت و خرجت و قمت من الالفاعيل الجسمية حيث قال : «ان هذه مجازات اذا  
 حققت الحقايق فالتمسك بمثل هذه الالفاظ لا حاصل له، ليس بجيد لما علمت غير  
 مرة ان للنفس شئونا كثيرة منها رتبة الطبيعة السارية في الجسم فهذه الالفاظ لا  
 تأبي الحقيقة .

### حكمة<sup>٤</sup> مشرقية

ان الانسان يتنوع باطنه في كل حين والناس في غفلة عن هذا ، الا من كشف

١- ممتاز في نسخة د، ط وفي بعض النسخ : ممتاز وفي بعضها : ممتازة .

\* في النسخ المخطوطة بعد «درجة النفوس النباتية على مراتبها» : وهي بعد تخطى درجة الطبيعة الجمادية و اذا  
 خرج الطفل من جوف امه ...

الله الغطاء عن بصيرته في هذه الدنيا و اما الاكثرون فاتَّهم كما دلَّ عليه قوله تعالى :  
«بل هم في لبس من خلق جديد» حتى الشيخ الرئيس ومن في طبقته من الحكماء وقد  
سَّئل بهمنيار في مفاوضة بينهما عن تجويز تبدُّل الذات فنفاه .

والحق هيهنا مع التلميذ فللنفس جهة استمرار و جهة تجدد لتعلقها بالطرفين :  
العقل والهيولى . وكلُّ من رجع الى وجدانه وجد ، ان هذه الهويَّة الحالية منه غير  
الهويَّة الماضية والآتية لا بمجرد اختلاف العوارض بل اختلاف اطوار لذات واحدة  
وفي القرآن آيات كثيرة تدلُّ على تقلُّب الانسان في نفسه و جوهره مثل  
قوله تعالى : «يا ايُّها الانسان انا انك كادح» الى ربك كدحاً فملاقية .

وقوله تعالى «انا الى ربنا لمُنْقَلِبُونَ»<sup>٣</sup> و قوله تعالى : «ارجع الى ربك»<sup>٤</sup> وقوله تعالى : «وينقلب الى اهله مسروراً»<sup>٥</sup> .

### حِكْمَةُ عَرِشَةِ

انظر الى هذا الهيكل المسمَّى بالحكمة وفي هذا الكتاب المملوء من العلوم -  
الربانيَّة و تأمَّل في هذا الميزان الموضوع تحت السَّماء بالقسط .  
اقراء كتابك<sup>١</sup>؛ هذا كتابنا ينطقُ عليكم بالحق انا كنَّا نستنسخ ما كنتم  
تعلمون<sup>٢</sup>، واحسب حسابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً<sup>٣</sup> .  
فلعلَّكَ تعرِّف بهذا الميزان وزن حسناتك و سيئاتك واعمل بقوله صلى الله  
عليه و آله :

٢- بل باختلاف اطوار .... آق

٤- سورة ٤٣، آية ١٣

٦- سورة ٨٤، آية ٩ .

٨- سورة ١٧، آية ١٥

١- سورة ٥٠ ، آية ١٤

٣- سورة ٨٤ ، آية ٦

٥- سورة ٨٩ ، آية ٢٩

٧- سورة ٤٥ ، آية ٢٨



خاسب نفسك قبل أن تُحاسب غداً» و تفكّر في هذا الصراط المستقيم أو لا  
ثم امشِ عليه إلى الله فانه صراط الله العزيز الحميد. وتدبّر في قوله تعالى : « وَ إِنْ  
هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ » ففي معرفة  
النفس الأكاديمية و قراءة هذا الكتاب الذي فيه الحكمة و فصل الخطاب تظفر بالمقصود  
و تهتدي إلى أصل الوجود « و مُتَفَتِّحٌ لَكَ<sup>٢</sup> أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ<sup>٣</sup> عَلَيْكَ  
مِنْ كُلِّ بَابٍ » و تدخل الجنة بغير الحساب و ان كنت لا تحسن ان تقرأ هذا الكتاب و قد  
أوجب الله عليك قراءته و لا تقدر ان تفهم كيف تزن بهذا الميزان او كيف تحسب  
هذا الحساب و قد أمرك به رسوله و كيف تجوز على هذا الصراط و قد كلفت باتباعه  
والمشي عليه .

فاحضر مجلس إخوان لك ناصحين و الزم طريقهم و اهتد بهديهم بعد أن يرفع  
عنك حجاب العصبية و الجحود و اخلع عن نفسك لباس التقليد و تفكّ عن رقبتك  
قلادة الشهرة و الرياء و تجلو عن بصيرتك غشاوة المراء و الاُمراء حتى يعلموك ما  
علمهم الله و رسوله و يُعرّفوك ما عرفوا من الحق فتسير بسيرهم العادلة و تعمل بسنتهم  
الحسنة و تنظر بعين البصيرة في حقايق الأشياء كما نظروا و تتفقّه في دين الله كما فقهوا  
و تدخل مدينة العلم و الحكمة كما دخلوا و تنجوا من عذاب القبر و تحيي بروح المعرفة  
و اليقين و تعيش عيش الكاملين و تحشر في زمرة ائمة الصالحين \*

### الاشراق التاسع

في ان النفس لا تتناسخ .

ان التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة أنحاء ، احدها : انتقال نفس من بدن إلى

٢- سورة ١٣، آية ٢٤،

٢- سورة ٧، آية ٤٠

١- سورة ٦، آية ١٥٤

\* فاحضر مجلس .... بعد ان تدفع عنك .... وتخلع عن نفسك ..... فتسير بسيرتهم ..... و تتفقّه .... كما تفقهو

بدن مباين له منفصل عنه في هذه النشأة بان يموت حيوان و ينتقل نفسه الى حيوان آخر او غير الحيوان سواء كان من الاءخس الى الاءشرف او بالعكس و هذا مستحيل بالبرهان لما سنذكره .

وثانيها : انتقال النفس من هذا البدن الى بدن آخرى مناسب لصفاتهما و اخلاقهما المكتسبة في الدنيا فيظهر في الآخرة بصورة ما غلبت عليها صفاته كما سينكشف لك عند اثباتنا المعاد الجسماني وهذا امر محقق عند ائمة الكشف والشهود ثابت منقول من ارباب الشرايع والمِلل ولهذا قيل : «ما من مذهب الا و للتناسخ فيه قدم راسخ ، وعليه يحمل ماورد في القرآن من آيات كثيرة في هذا الباب وظننى ان ما نقل عن اساطين الحكمة كافلاطن ومن سبقه من الحكماء الذين كانوا مقتبسين انوار الحكمة من الاءنباء سلام الله عليهم اجمعين <sup>١</sup> من اصرارهم على مذهب التناسخ <sup>٢</sup> هو بهذا المعنى لما شاهدوا ببصايرهم بواطن النفوس والصور التى يحشرون عليها حسب نيّاتهم واعمالهم <sup>٣</sup>» و وجدوا ما عملوا حاضراً» و شاهدوا ايضاً كيف يحصل في الدنيا للنفوس ملكات نفسانيّة لتكرر اعمال جسمانيّة يناسبها حتى يصدر عنها الاءعمال من جهة تلك الملكات بسهولة صرّحوا القول بالتناسخ ومعناه حشر النفوس على صور صفاتهم الغالبة كقوله تعالى : «ونَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ» اى على صور الحيوانات المتكسبة الرؤس و قوله : «واذالوحوش حُشِرَتْ» <sup>٥</sup> و قوله : «تَشْهَدُ عَلَيْهِمُ السَّيِّئَاتُ» و ايديهم <sup>٦</sup> و ارجلهم بما كانوا يعملون» وقوله : «قالوا لجلودهم لم شهد <sup>٧</sup> تم علينا»

١- وان اردت تفصيل الاقوال الواردة عن اساطين الحكمة في التناسخ فارجع الى حكمة الاشراق و حواشى المصنف العلامة على هذا الكتاب «شرح حكمة الاشراق ١٣١٦ هـ ق ط ص ٤٧٦، الى ص ٥٢٠ .

٢- فى نسخة: د، ط و آ، ق و بعض النسخ الموجودة عندنا «انما كان بهذا المعنى»

٣- سورة ١٨، آية ٤٧ ٤- سورة ١٧، آية ٩٩ .

٥- سورة ٨١، آية ٥

٦- سورة ٢٤، آية ٢٤

٧- سورة ٤١، آية ٢٠



وقوله : «اليوم نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ<sup>١</sup> بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» .

وفى الحديث عنه صلى الله عليه وآله : «يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ مَخْتَلَفَةً، يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَىٰ نِيَاتِهِمْ ، يُحْشَرُ بَعْضُ النَّاسِ عَلَىٰ صُورَةِ يَحْسُنْ عِنْدَهَا الْقِرْدَةُ وَالْخَنَازِيرُ كَمَا تَعِيشُونَ تَمُوتُونَ ، وَكَمَا تَنَامُونَ تَبْعَثُونَ» .

فهذا هو مسخ البواطن من غير أن يظهر صورته فى الظاهر فترى الصَّوْرَ اناسي\* وفى الباطن غير تلك الصور من ملك او شيطان او كلب او خنزير او اسد او غير ذلك من حيوان مناسب لما يكون الباطن عليه .

وثالثها : ما يمسح الباطن و ينقلب الظاهر من صورته التى كانت الى صورة ما ينقلب اليه الباطن لغلبة القوة النفسانيّة حتى صارت تغير المزاج والهيئة على شكل ما هو على صفته من حيوان آخر وهذا ايضا جاز بل واقع فى قوم غلبت شقوة نفوسهم و ضعفت قوّة عقولهم و مسح البواطن قد كثر فى هذا الزمان كما ظهر المسخ فى الصورة الظاهرة حسب ما قرأناه فى بنى اسرائيل كما قال سبحانه «وجعل منهم<sup>٢</sup> القردة والخنازير ، وكونوا قردة<sup>٣</sup> خاسئين» .

واما مسح صورة الباطن دون الظاهر فكقول النبى صلى الله عليه وآله - فى صفة قوم من أمته : إخوان العلانية اعداء السريرة السنتهم احلى من العسل و قلوبهم قلوب الذئاب يلبسون للناس جلود الضأن من اللين» .

فهذا مسخ البواطن ان يكون قلبه قلب ذئب وصورته صورة انسان، والله العاصم من هذه القواصم .

١- سورة ٢٦، آية ٦٥ .

٢- سورة ٥ ، آية ٦٥ .

٣- سورة ٧، آية ١٦٦ ، حسب ما قرناه .....

## حِكْمَةُ عَرَشِيَّةٍ

اما التناسخ بالمعنى الاول فقد مضى ما يستبين به استحالة اذ قد علمت: ان النفس في اول الكون درجتها درجة الطبيعة ، ثم يترقى شيئاً فشيئاً حسب استكمالات المادة حتى يجاوز درجة النبات والحيوان فالنفس متى حصلت لها فعليته ما فيستحيل ان يرجع تارة اخرى الى القوة المحضة والاستعداد .

ثم انه قد مضى ان الصورة والمادة شئ واحد له جهتا فعل وقوة وهما معا يتحرران و يتدرجان في الاستكمال بازاء كل استعداد، فعليه خاصّة فمن المحال ان يتعلق نفس جاوزت درجته النباتية والحيوانية الى مادة المني او الجنين .

وقد علمت : ان المني لم يتجاوز صورته حد الطبيعة الجرمية وان الجنين مادام في الرحم لم يتجاوز صورته درجة النفس النباتية والتمني الذي حكى الله تعالى عن - الاشقياء بقوله : «يا ليتني كنت ثراباً» .

تمنى امر مستحيل الوقوع وكذا قوله : «يا ليتنا نرد فنعمل غير الذي كنّا نعمل» فقد حرّم الله الرجوع الى الدنيا عليهم اذ لا تكرار في الفيض ولا تعدد في التجلي

١- جاوزت درجة النباتية ، اكثر النسخ الموجود عندنا

٢ - سورة ٧٨ آية ٢٦ ٣ - سورة ٦ آية ٢٧

٤- و قد عبر عن هذا المطلب في مسفوراتهم بعبارات مختلفة «ليس لماهية واحدة الا وجود واحد» و «ليس لوجود واحد الا ماهية واحدة ، ليس لشيء واحد وجودان» «ان الله لا يتجلى في سورة واحدة مرتين ولا تكرار في تجليه والشيء لا يثمر ما يضاذه ويبينه من جميع الوجوه وما امره الا واحدة وليس كمثل شئ» وقد ذكرنا تفصيل هذا البحث في شرحنا على مقدمة القيصري ط مشهد ١٣٨٥ هـ ق ص ١٢٦ ،



## الاشراق العاشر

فى ضعف ما قيل و دفع حجج الخصوم .

المشهور فى بيان استحالة التناسخ ان البدن اذا حصل له مزاج يستحق من الواهب نفساً فاذا قارنته نفس مستنسخة كانت لبدن واحد نفسان والوجدان يكذبه .  
وللباحث<sup>١</sup> ان يمنع الحاجة الى فيض جديد بل ينتقل اليه نفس تجاوزت من النبات الى الحيوان ثم يصعد الى رتبة انسان .

فان دفع هذا بان مزاج النبات اذا استدعى نفساً فمزاج الانسان اولى فله ان لا يسلم هذه الالويّات فى عالم الالافقات ثم يقول : بعد تسليم ان المزاج الالافى شرف يستدعى النفس الالافى انها هى التى تجاوزت الدرجات النباتية والحيوانية .

اقول: هذا منقوض بنفوس الفلكيات فان اجسادها شريفة فى الغاية ولم ينتقل اليها من النبات والحيوان<sup>٢</sup> نفس ثم انا نساعد فى هذا القول؛ فالمزاج الانسانى لا يحصل الا بعد مزاج الحيوانى وهو لا يحصل ايضاً الا بعد مزاج النباتى و هلّم الى الجسمية الطبيعية والهيولى التى قبلها فان اراد بتجاوز الدرجات هذا المعنى فكذلك الامر فى النفس - الانسانية على ما علمت من طريقتنا كما اشير اليه بقوله تعالى: «هل اتى على الالافى نساذ حين» من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ، انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبثليه فجعلناه سمياً بصيراً<sup>٣</sup> و بقوله : «وقد خلقناك من قبل ولم تك شيئاً» .

فان اراد<sup>٥</sup> بما ذكره الالافى تنقالات النفسانية فى مادة واحدة حسب تزايد الالافى استعدادات لها و تكامل الدرجات فيها فهو امر واقع بلا شبهة ولوسمى هذا تناسخاً

٢- ثم انه قد ساعدنا فى هذا القول ....

١- وللخصم .... و ل ، ل ، خ ص م

٤- سورة ١٩ آية ١٠

٣- سورة هل اتى آية: ١ .

٥- فى بعض النسخ ومن جملتها نسخة د، ط: «فالانتقالات النفسانية فى مادة واحدة حسب تزايد الاستعدادات لها وتكامل الدرجات فيها ، امر واقع بلا شبهة ولوسمى هذا تناسخاً فلا نزاع ....»

فلا نزاع في هذه التسمية .

وان اراد به انتقال النفس من جسد الى جسد منفصل عنه فقد مرّ فسادها .  
وهذا المذكور والذي قبله وان كان بحثاً على السند الا ان الغرض التنبيه على حقيقة المقام .

### حُجَّةٌ أُخْرَى لَهُمْ

ان الجاهل والفجرة لو تجرّدوا عن الابدان والاعجرام وعن قوة مذكرة لقبائح افعالهم وخطأ جهالاتهم ومدرّكة لملكاتهم وآرائهم فتخلصوا وصدّوا الى الملكوت الاعلى فابن الشقاوة ؟<sup>١</sup> .

والجواب بطريق عرشي : انّ لهم ابداناً أُخْرَوِيَّةً حشروا اليها و تعذبوا بانواع الالام المناسبة لآعمالهم .

### حُجَّةٌ أُخْرَى لَهُمْ

انّ الفسقة والاشرار ربما اطلعت نفوسهم عند قلّة الشواغل بمنام او مرض او خلل بشيء من الامور الغيبية لآتصالهم بالملكوت فاذا زال المانع البدني بالموت و تجرّدوا<sup>٢</sup> من غير انتقال الى بدن آخر فازوا بالدرجات العالية فلا يكون لهم شقاوة .

والاعتذار ب : انّ الهيئات الرديّة يمنعهم عن الوصول اليها . يدفعه انّ الهيئات لهم ، لم يمنعها مع الشاغل البدني و منعها بدونه .

والجواب ما مرّ من اثبات دار أُخْرَى هي دار الجزاء والحساب .

١ - : وخطأ جهالاتهم ، مدرّكة لملكاتهم ..... ل،م

٢ - وتجردوا من انتقال آءق - د،ط



## حُجَّةٌ أُخْرَى لَهُم

ليس للحيوان عضو ، الا<sup>١</sup> وللحرارة عليه سلطنة بالتحليل ، فليس لاحد ان يقول:  
الفرس لا يزال ينتقض فرسيته<sup>١</sup> .

ثم ان للحيوانات عجائب افعال و حركات ذهنيّة ، فانظر الى النحل ومسدّساته  
و الى العنكبوت ومنسوجاته والقرود<sup>٢</sup> والبيغاء ومحاكاتها لافعال العقلاء واقوالهم و  
غير ذلك من رياسة الاسد و تكبر النمر و سماع الابل و فراسة الفرس و وفاء الكلب  
و حيلة الغراب اهذه كلها بكيفية المزاج او بالطبيعة الجرمية<sup>٣</sup> ؟ .

واحتراز الغنم عن الذئب ان كان عن جزئيّ يحفظ في الخيال فلم يكن يحترز  
عما يخالفه في المقدار والشكل واللون و اذ ليس فعن معنى<sup>٤</sup> كلّيّ يستلزم نفساً مجردة  
لم يجز في العناية اهمالها دون الصعود الى رتبة الانسان او الوصول الى السعادة العقلية<sup>٥</sup>  
بعد المفارقة .

والجواب : ان لكل حيوان ملكايتهم وهادياً يهديه الى خصايص افاعيله العجيبة  
كما في قوله: «واوحى ربك<sup>٦</sup> الى النحل» وبعض افاعيلها غير مستبعد عن ذوات المشاعر  
الجزئية<sup>٣</sup> ، على انا لم ننكر ان يكون لاعداد منها قربة الدرجة الى<sup>١</sup> او ايل رتبة<sup>٢</sup> -  
الانسانية<sup>٣</sup> حشر الى بعض البرازخ السفليّة الاخرويّة .

## تَذْنِيبٌ

واعلم ان اسخف الفلاسفة رأياً في التناسخ و اقلّهم تحصيلاً طائفة ذهبوا الى<sup>١</sup>  
امتناع مفارقة شيء من النفوس عن الابدان لانتها جرميّة السنخ مترددة في اجساد -

١- ينتقض فرسيته ... د،ط - آ،ق - ل،ن

٣- عن ذوات المشاعر الحسية .... د،ط

٢- سورة ١٦ آية ٧٠

الحيوانات<sup>١</sup> .

فيقال لهم : ان هذه النفوس ان كانت كلها منطبعة فمع مصادمته للبرهان على  
تَجَرُّد النفوس الاَنسيَّة ينافى مذهبهم لائمتناع انتقال الصور والاعراض من محل  
الى آخر و ان كانت مجردة ؛ فالعناية مقتضية لا يصل كل موجود الى كماله و غايته .  
و كمال الانسان في النشأة الثانية سواء كان سعيداً او شقيّاً .

اما الذين سَعِدُوا ، ففي الجنة واما الذين شقوا ففي النار » و سيأتي زيادة تبصرة .

الاشراق الحادي عشر

في الاشارة الى النفس الفلكية .

ان الاجرام العلوية ذوات نفوس ناطقة ، وهذا مما قد اوضحه الطبيعيون بحسب  
آرائهم الطبيعية .

ومما يوضح ذلك بسرعة : ان المانع عن قبول الفيض الذي يكون للاجسام المتضاد  
والتفاسد والكثافة الطبيعية الحاصلة عن البعد عن الاعتدال .

الا ترى ان الاجسام البسيطة المتضادة الطبايع اذا تركب ازدادت في قبول  
الفيض الرباني<sup>٢</sup> حتى اذا امتعت في الخروج عن التضاد و توسّطت الى ا حاق الاعتدال  
استعدت لقبول ذات الفيض فما ظنك باجرام كريمة صافية دورية الحركات دائية -  
الاشواق يترشح من حركاتها البركات والخيرات على مادونها و معلوم ان التأثير -  
الالهى يظهر اولاً في العرش الاعظم الذي بمنزلة قلب العالم و يبدء من الجرم الاقصى  
فيمر بالافلاك و بتوسطها يصل الى الاجرام الارضية على ما اوضحته افاضل -

١- والقائلون بهذا القول على ما في شرح حكمة الاشراق للعلامة الشرازي «ره» جمع من الاقدمين و تبعه

قليل من المتأخرين

٢- والنفس الرحمانى .... د،ط



## الفلاسفة .

ولو لم يكن فى عالم السماوات من الشرف والفضيلة ما ليس لغيرها من الجزميّات لما جرى على لسان اكثر المليّين والائم ان الله على السماء ولم يرفع اليها الايدى فى -  
الدعاء ولما ورد قوله تعالى :

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ» .

واما الاجرام الاسطقسيّة التى هى تحت كثرة القمر، فلم يصلح لبعدها عن الصّفا وتضادها فى الصور الاّ ظلّ ذلك الفيض وهى الطبيعة السائلة المتجدّدة المنفعلة على -  
الدوام ، لا يستقر : على وجودها ابدآ .

ثمّ كلما تخلّصت وبعدت من التضادّ قبلت زيادة من الفيض حتى ينتهى الى  
لباب العالم الاّ رضى «كشجرة اصلها ثابت<sup>٢</sup> وفرعها فى السماء» وهو الاّ نسان واذا  
بلغ درجة العقل بالفعل اتّصل بالروح الاّ عظم والفيض الاّ تمّ كاتصال الفلك بالملك .  
فظهر ان الفلكيات لها نفوس شريفة وان اول الوجود للعالم و هو العقل كبذر و  
آخره و هو العاقل كثمرة ، ابتدئت اولآ و ظهرت آخرآ .

## حكمة عرشيّة

ان للفلك عقلا و نفسا و طبيعة سارية فى جرمه لا بأن يكون لها ذوات متعدّدة  
متباينة الوجود ، فان ذلك ممتنع ، ولا ان صورة ذاته احدى هذه الاّ مور و غيرها  
من العوارض والاّ آلات الخارجة عنها بل ذات الفلك وهويّته البسيطة جامعة لحدود  
هذه المراتب العقليّة والنفسية والطبيعية .

فقولهم : حركة الفلك ليست طبيعيّة : اى ليس قاصد هذه الحركة و داعيها طبيعة

محضه ناقصه الكون غير شاعرة بغاية فعلها ، و الا فمباشرة الحركة ليس الا ما يميل -  
الجسم بقوته .

فكما ان العقل من جهة عقلية لا يباشر التحريك ، لتساوى نسبة الا رادة الكلية الى  
جزئيات حدود الحركة ، فكذا حكم النفس من حيث جوهرها العقلي ، واما من  
حيث نشأتها الحيوانية ، فلها وجه الى القدس «فيها عين»<sup>١</sup> جارية» ينبع منها ماء -  
الحياة ، ووجه الى طبيعة الفلك «على سرر<sup>٢</sup> موضونة متكئين عليها متقابلين<sup>٣</sup> يطوف  
عليهم ولدان»<sup>٤</sup> مخلّدون باكواب و اباريق وكأس من معين» .

وقد مرّ منا البرهان على ان الوجود الواحد قد يكون مع احديته جامعاً لحدود  
متفاوتة و مراتب متفاضلة : مرتبة العقل و مرتبة النفس و مرتبة الطبع ، ولكل من  
هذه المراتب مراتب كثيرة ، و لها آثار و لوازم تعددها يظهر بتعدد الآثار والتّوازم  
و هذا شديد الغموض دركه دقيق المسلك غوره الا لمن اهتدى<sup>١</sup> .

### الشاهد الثالث

في التجرّد لاثبات معاد النفوس

وفيه اشراقات

الاول ، في العقل بالفعل . لما علمت ان كل صورة معقولة بالفعل هي ما وجودها  
وجود صورة فارقت المواد الجسميّة وعلايقها فهي بذاتها عاقلة بالفعل كما انّها معقولة

١- سورة ٨٨ ، آية ١٢

٢- في بعض النسخ : فيها سرر مرفوعة

٣- سورة ٥٦ ، آية ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ .

٤- في بعض النسخ : فقد ظهر ان الوجود الواحد قد يكون ....



بالفعل ، وكل صورة ماديّة فهي عاقلة و معقولة بالقوّة .

والنفس مادامت كونها متعلّقة الوجود بالمادّة فليست عاقلة ولا معقولة بالفعل ، بل بالقوّة وليس كما هو المشهور ان النفس مجرد الصورة المحسوسة و ينزعها عن موادّها فيصيرّها معقولة بالفعل والنفس هي ماهي بحالها حتى يكون هي ثابتة والاشياء مستحيلة متغيرة بل الامر بالعكس اولى من ذلك فان الاشياء الماديّة المحفوفة بعوارضها نحو وجودها نحو وجود امر محسوس والمحسوس يستحيل ان يكون معقولا فظهور كل حقيقة على القوة العاقلة بصورة وحدانيّة مجردة وعلى الحواسّ بصور متخالفه ماديّة ليس بان يدل على كون حركة النفس تابعة لحركتها اولى من عكسه بل عكسه هو الصواب فالعوالم والنشآت لما كانت متعددة ولكل عالم صور خاصّة وكان في الوجود وحدة روحانيّة وكثرة جسمانية و اخرى ماديّة قضت العناية الربانيّة بايجاد نشأة جامعته تدرك النشآت فترتب لها قوّة لطيفة يناسب بذاتها تلك الوحدة العقلية فيتمكن بتلك المناسبة بادراكها<sup>٢</sup> و نيلها من حيث هي وهو العقل الفعال وقوى جسمانية او ماديّة يناسب بذواتها تلك الكثرة الجسمانيّة او المادية فيدركها من حيث هي وهو الجسم او المادّة .

ثم ان النفس في مبادئ تكونها و ظهورها تغلب عليها جهة الكثرة الجسمانيّة و يكون وحدتها العقلية بالقوة فاذا قويت ذاتها واشتدت فعليتها غلبت عليها جهة الوحدة فصارت عقلا و معقولا بعد ما كانت حسّا و محسوسا فللنفس حركة في ذاتها من هذه النشأة الى نشأة الاخرة .

١- ليس بان يدل على كون حركتها تابعة لحركة النفس اولى من عكسه بل عكسه هو الصواب د، ط

٢- من ادراكها و نيلها : آق - د، ط .

## الاشراق الثانى

## فى اتّحاد العقل بالمعقول

لما تبين انّ كلّ صورة فى مادة تحتف<sup>١</sup> بعوارضها ليست معقولة بل محسوسة لما من شأنها ان ينالها ، فكما ان المحسوس ينقسم الى<sup>١</sup> ما هى محسوسة بالقوّة والى ما هى محسوسة بالفعل ، والمحسوس بالفعل هو متحد الوجود بالجواهر<sup>٢</sup> الحساس والاحساس ليس كما زعمه الجمهور من انّ الحس تجرّد صورة المحسوس من مادّته ويصادفها مع عوارضها الشخصية وانخيل تجرّدها تجريداً اكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبغات بهوياتها الشخصية من مادّة الى غيرها .

ولا ايضاً معنى الاحساس حركة القوّة الحسية الى نحو صورة المحسوس - الموجودة فى مادّته كما ذهب اليه قوم فى باب الالبصار بل بان يفيض من الواهب صورة نوريّة يحصل بها الادراك فهى الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل و اما قبل ذلك فلا حاسة ولا محسوس الا بالقوّة<sup>٣</sup> .

واما وجود صورة فى مادّة مخصوصة مع شرايط و نسب مخصوصة فهو من -  
المُعِدَّات .

فكذلك الحال فى القوّة العاقلة و صيرورتها عقلاً بالفعل فان التعقل ليس كما اشتهر من الحكماء انه بتجريد الصورة عن المادّة وعوارضها تجريداً تاماً من قبل النفس فتصادفها و تصير بها عقلاً بالفعل فزعموا ان الجواهر المنفعل العقلى بذاته المعرّاة عن الصورة العقلية يدركها .

وليت شعري اذا لم يكن له فى ذاته صورة المعقولات فبأى شىء ينالها هو

٢- بالجواهر الحاس - د، ط

١- فى بعض النسخ : تختلف بعوارضها ...

٣- : فلا حاس ولا محسوس ..... آ، ق - ل، م



بذاته العارية المظلمة يدرك الا نوار العقلية فمن لم يكن بذاته مدركاً للأشياء ولم يحصل له شيء بعد فكيف يدرك شيئاً آخر «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» او ينال الاشياء بالصورة الحاصلة فيه فما لم يدرك تلك الصورة الحاصلة او لا كيف يدرك بها غيرها و الا فان جاز ذلك<sup>١</sup> فاما بان يكون تلك الصورة عاقلة لذاتها ولغيرها و معقولة لذاتها هذا خلف و محال .

او بان يكون معقولة له و عاقلة لماورائها فالكلام فيه عايد جذعاً .

ولئن قلت : ان العقل المنفعل اذا حصلت له الصورة المجردة لم يصح<sup>٢</sup> لاهد ان يقول : اتته في ذاته معرّي عنها غير منور بها حينئذ .

فاقول : ان كان حصولها للعقل المنفعل حصول صورة لمادة يتحد بها نوعاً آخر بالفعل فهذا هو الحق الذي نرومه ، فكما ليست المادة شيئاً من الاشياء المعيّنة بالفعل الا بالصورة وليس وجود الصورة لها لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبين بل بان يتحوّل المادة في نفسها من مرتبة من النقص الى<sup>١</sup> مرتبة من الكمال ، فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل وان كان حصول الصورة العقلية للعقل المنفعل حصول موجود مباين لموجود مباين كوجود السماء والارض لنا<sup>٢</sup> كما زعمه الجمهور لا كوجود صورتها الحاصلة فينا لنا على الوجه الذي ذهبنا اليه فليس الحاصل في مثل ذلك الا حصول اضافة محضة والاضافة من اضعف الاعراض وجوداً بل لا وجود لها<sup>٣</sup> في الخارج الا كون الطرفين على<sup>١</sup> وجه اذا عقل احدهما عقل الاخر فهذا حظهما من الوجود ، لا ان لها صورة في الاعيان .

ثم ان وجود الاضافة الى<sup>١</sup> شيء غير وجود ذلك الشيء فان اضافة الدار والفرس

١- في بعض النسخ ومنها نسخة د،ط : والا فيكون تلك الصورة عاقلة لذاتها و معقولة لذاتها واما كونها معقولة له ، عاقلة لماورائها والكلام فيه عايد جذعاً .  
٢- كوجود السماء لنا، لست اقول صورتها الحاصلة فينا فليس الحاصل..... د،ط  
٣- بل وجودها وجود الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الاخر .

والغلام لنا لا يوجب وجود شيء منها لنا أو فينا ، نعم ربّما حصلت صورها لذاتنا أو لقوانا والكلام عايد في تلك الصور وكيفية حصولها لنا هي بمجرد الالضافة ايضاً أو بالالتحاد معنًى ، فان كان بمجرد الالضافة فحصول الالضافة ليس حصولاً حقيقياً<sup>١</sup> لصورة شيء كما علمت و هكذا يتسلسل الأمر الى غير النهاية وان كان بالالتحاد فهو المطلوب .

فعلم ؛ ان كل ادراك فهو باتحاد بين المتدرك والمتدرك والعقل الذي يدرك الالشيء كلها فهو كل الالشيء وهذا ما اردناه .

وكل من انصف من نفسه علم ان النفس العالمة ليست ذاتها بعينها هي الذات الجاهله بل الجاهل من حيث هو جاهل لا ذات لها اصلاً .

وليست الصور العلمية كالقضية المالية من «الذهب والفضة والانعام والحرث ذلك<sup>٢</sup> متاع الحياة الدنيا» اي وجودات الماديات ذوات الاوضاع الجسميّة بعضها البعض الذي مرجعه الى وجود النسب الوضعيّة .

وقد حققنا ان لا حضور لجسم ولا لجزء جسم عند جسم آخر ولا لجزء آخر فالكل غائب عن الكل فالجسم جوهر ميت "ظلماني" وما يتعلّق به فهو بقدر تعلّقه بالجسم يكون غائباً عن نفسه مائتاً والنفس بقدر خروجها من القوة الجرميّة الى الفعل العقلي يكون حيّاً عقليّاً واذا صارت عقلاً بالفعل يصير حيوته حياة كل شيء<sup>٣</sup> دونه وييده ملكوت هذه الالشيء التي تحته .

### حكمة "مشرقيّة"

كلما يراه الالانسان<sup>٣</sup> في هذا العالم او بعد ارتحاله الى الآخرة فانما يراه في ذاته

١- فحصول الالضافة ليس حصولاً لصورة شيء و هكذا يتسلسل الأمر .... د،ط - آ،ق

٢- كلما يراه الانسان في هذا العالم فضلاً عن وقت ارتحاله .... د،ط

٢- س ٣ ي ١٢



وفى عالمه ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته وعالمه و عالمه ايضاً فى ذاته .

### حكمة "أخرى"

النفس الانسانية من شأنها ان يبلغ الى درجة يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها<sup>١</sup> ويكون قوتها سارية فى الجميع ويكون وجودها غاية الخليقة .

#### الاشراق الثالث

فى حصول العقل الفعّال فى انفسنا

ان للعقل الفعال وجوداً فى نفسه و وجوداً فى انفسنا لا نفْسنا فان كمال النفس الانسانية و تمامها هو وجود العقل الفعال له و صيرورتها ايّاه و اتحادها به فان مالا وصول لشيء الىه بنحو من الاتصال لا يكون غاية له .

وان استشكل احد هذا الامر ب : أن شيئاً واحداً كيف يكون فاعلاً متقدماً و غاية متأخرة لشيء واحد ؛ فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الا الواحد بالعدد الذى يحصل بتكرّره كثرة عددية من نوع واحد و هذا الواحد لا يكون الا من - الجسمانيات .

ثم لا شك ان النظر فى العقل الفعال فى نفسه انما يليق بالالهيات الباحثة عن احوال المبادئ وليس النظر ههنا الا من حيث كونه كمالاً للنفس وتماماً لها ومن جهة تأثير النفس و انفعالها عنه ثم صيرورتها ايّاه .

والبرهان على وجوده لها : ان نفس الانسان فى اول صباه بالقوة فى الكمال - العقلى والوجود المفارقى وان كانت بالفعل فى كونها صورة كمالية للجسم الطبيعى من

١- فربعض النسخ : اجزاء وجودها و ذاتها ٢- واعلم ان المصنف ذكر هذا البحث النفيس فى الاسفار

متنلاً وان شئت فراجع طمّ س نفس ص ١١٢ ، مباحث العقل والمعقول ص ٢٨٠

جهة بعض الأفاعيل ثم يصير أمراً عقلياً بالفعل في تصوير الحقائق و إفادة العلوم وتدوين المسائل وترتيب السياسات الناموسية وكلّما خرج من حدّ القوة الى حدّ الفعل فبامر ما يخرج اليه وهذا ايضاً لو كان غير مفطور على الكمال العقلي لاحتاج الى آخر كذلك ولا يتسلسل الأمر الى لانهاية بل ينتهي الى فيض علويّ ونور الهىّ يتّصل بها هو كامل بالفعل فعال في النفوس مقدّس عن شوب النقص والقوّة فيخرجها من حدّ القوة الى حدّ الفعل فبالاّتحاد به والصيرورة ايّاه يعقل بالفعل مثل النور الحسى اذا اتّصل بالبصر فاخرجه عن حدّ كونه مبصراً بالقوة الى حدّ كونه مبصراً بالفعل و بالاّتحاد به يبصر على الوجه الذى سلف .

ثم من البيّن المشاهد : ان هذه الصورة العقلية موجودة في ذاته لما بيّن ان العقل كل الموجودات فاذن هو عقل بالفعل متّصل بالعقل الفعال و بقدر اتّصاله به و اتحاده معه يدرك المعقولات ؛ ولا كذلك النور المحسوس فان باتصاله وحده لا يظهر في البصر صورة شىء من المحسوسات مالم ينضف الى ذلك معنى آخر فلذلك لم يجب ان يكون في ذاته صوّر المحسوسات فالنور المحسوس ليس كل المستثيرات الحسية بخلاف النور المعقول بالفعل فاتّه كل المعقولات .

وقد اتّضح ان العقل بالفعل يجب ان يكون جوهرأ فواضح ان هذا العقل الفعال جوهر لائته مقوّم للجواهر الفعلية .

#### الاشراق الرابع

في ترتيب ما يحدث منه فى الاّنسان حتى يعود من انقص المراتب الى اعلاها بعد منازل منه فيكون كالدائرة يبتدى من اوّل وينتهى آخرها الى اوّلها .

١- متصل بها . د،ط

٢- فى النسخ الغير المطبوعة: فاخرجه عن حد كونه مبصراً بالقوة الى حد الفعل



ان اول ما يحدث منه فى الائنسان بعد القوة الهيولانية التى حدثت فى هذا -  
العالم<sup>١</sup> بواسطة حركات الافلاك الدائرة من فيض العالم الملكوت شوق<sup>٢</sup> الى<sup>١</sup> محرّكها  
وجاعلها حدوث امر مثل انفعال النسوان عن الرجال ؛ هى القوة التى بها يتحفظ  
صورة جسميّة<sup>٣</sup> .

ثمّ القوة التى بها يتغذى وينمو ثمّ التى بها يدرك الملموس من اوائل الكيفيات  
كالحرارة والبرودة و غيرهما ثمّ التى بها يحسّ الطعوم ثمّ التى بها يشعر بالروائح  
فاذا تمّ له وجود اللمسة والذائقة والشمّة ؛ فاضت عليه قوة بها يدرك الاءصوات  
والتي يدرك الاءضاء والالوان وما تحتها ويحدث معها القوة النزوعيّة الى<sup>١</sup> ما يحسّه  
فيشتاقه او يكرهه ثمّ يحدث بعد ذلك قوة اخرى<sup>١</sup> تجمع عندها مثل المحسوسات و  
يحفظ بها ما ارتسمت بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ثمّ قوة<sup>٢</sup> اخرى<sup>١</sup> متصرفه فيها  
بالتفصيل والتركيب ولها قوة الوهم والذكر والاسترجاع ويقال لها المتخيلة وبها يستوفى  
درجات الحيوانيّة واعلى<sup>١</sup> مراتبها ما يصدر عنها الفكر والرؤيّة فهذه هى القوة النفسانية  
فالغاذية شبه المادّة للقوة الحاسة و هى شبه المادّة للقوة المتخيّلة وهى للقوة  
الناطقّة .

فاما النزوعيّة فانّها فى الوجود تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيّلة والناطقّة على  
مراتبها فان لكل وجود طلب لذاته لما يوافقه وهرّب<sup>٢</sup> عما يخالفه الا انّ هذا الطلب  
يسّى<sup>١</sup> فى الحساس والتخيّل والناطق شوقاً و ارادةً وفيما تحتها ميلاً وفيما فوقها  
غايةً فبالناطقّة تمّ كمال العالم الحسى والمثالى فيجتمع عند الحاسة الرئيسة للخمس  
صور المحسوسات عند حضورها و عند المتخيّلة مثل المحسوسات عند غيبتها و يبقى<sup>١</sup>

٢- شوقاً الى محرّكها ... آق

١- من حركات الافلاك ... د،ط

٢- يتحفظ صورة جسميته .

بعد ذلك ان ترسم فى الناطقة صور معقولاتها التى هى عقول بالفعل و معقولات بالفعل وهى الاشياء البريئة من المادة و علائقها .

واما المعقولات التى ليست بجواهرها معقولة بالفعل؛ فليس وجودها وجوداً عقلياً بل حسيّاً الا ان لها ارتباطاً بالوجودات العقلية والمعانى الصورية كالحجارة والنبات وما يحمله مادة او جسم فان هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل بل هى آثار المعقولات وظلالها و اشباحها و اول ما يحدث من العقل الانسانى بالطبع فهو كهيئة فى مادة نفسانية هى فى ذاتها صورة لمادونها ولا يمكن ان يكون مادة لمادونها ولا صورة لما فوقها كما ان الهوى لا يمكن ان يكون صورة لامر اذ لا اخس منها فالناطقة صورة بنحو و مادة بنحو آخر فى عالم الاشباح وتلك فى عالم الارواح وانما يصير صورة عقلية لكثرة ملاحظتها ومصادفتها للمعقولات فكلما خرجت من القوة الى الفعلية خرجت مخزوناتا من القوة وهكذا الى ان يصير قوة ذاتها فعلاً محضاً و خيالها عقلاً محضاً و بصرها بصيرة و قلبها قلباً فهى لا تزال مفتقرة الى شىء آخر ينقله و ينقلها من حد القوة الى حد العقل و يثقلبها كيف يشاء و هو ملك روحانى من ملائكة الله و نور عقلى من انواره يسوق الى عبادته الى رضوانه .

#### الاشراق الخامس

فى ان الانسان العقلى شىء واحد مبسوط .

وذلك لانه كامل الذات لا يحتاج فى وجوده الكمالى البقائى الى تفصيل قوى و تركيب اعضاء فمادام كونه امراً عقلياً يكون يحضر معه جميع ماله و يكون بدئه و غايته شيئاً واحداً و يكون علته بدئه علته تمامه و يكون «ماهو» و «لم هو» فيه



امراً واحداً .

ثم اذا نزل عن مقامه و امتدَّت ذاته وانبسط مراتبه صارت قواه مختلفة في مواضع لأن القصور علّة التكثير فصارت علّة بدئها غير علة تمامها لأنّها ذات مراتب متفاوتة ، إلاّ أنّ الجميع ينحو نحواً واحداً ويقفو اثرأ واحداً .

فالغاذية على درجاتها والحاسّة على درجاتها والمتخيّلة والمتفكّرة كلها كأثّها يفعل فعلاً واحداً متفاوتة المراتب فكما أنّ الغاذية يجذبُ الغذاء و تُمسك بها وكذا الذائقة يبتلع المطعومات والشامّة تجلب الروائح والباصرة والسامعة يأخذ ان صوراً الأصوات والألوان والمتخيّلة يحضر عندها مثل المحسوسات والناطقّة بحركاتها الفكرية يحصل التصورات والعلوم و يحفظها .

ولكل من هذه القوى التي قبلها ايضاً حفظ لما تحضره وضبط لما تجلبه و إمساك لما يجذبه كلّ بحسبه و حاله «كل نفس معها سائق و شهيد» .  
وهكذا الى ان بلغت العقل الفعّال فيتّحد فيه كلّ سائق و شهيد و فاعل و غاية .

فالنفس الانسانية (كما صرّح الفيلسوف المعلّم) : ببعض قواها في هذا العالم و ببعضها في عالم العقلى بل في كلّ عالم من العوالم لها جزء و ليست اجزاؤها كاجزاء الجسم من جهة الوضع والمقدار بل من جهة المعنى والماهية<sup>٢</sup> .

الاشراق السادس

في السّعادة الحقيقيّة .

لانزاع لاحد في انّ لذة كلّ قوّة نفسانية خيرها با دراك ما يلايمها و إمّا

١- س ٥٠ ، ص ٢٠

٢- صرح بهذا الشيخ اليونانى فى كتاب اثولوجيا الميمر الرابع

و شرُّها بادراك ما يضادُّها فلذَّة الحسِّ ادراك ما يلايمه من المحسوس و لذَّة -  
الغضب الظفر بالاء تنقام ، والوهم الرجاء والحفظ التذكُّر .

ثمَّ هذه القوى ' وان اشتركت في هذه المعاني فمراتبها متفاوتة فما وجوده اقوى  
وكماله اعلى ' ومطلوبه لازم و ادوم فلذَّته اشدَّ فليس كلُّ لذَّة كما للحمار في بطنه  
و فرجه حتى يكون المبادئ السابقون المقرَّبون عدمت عندهم ' اللذَّة والسعادة اصلاً  
ثم ان الكمال والامر الملائم ربما تيسر للقوَّة الدركاكة وهناك اما مانع شاغل  
لها عنه فيكرهه ويؤثر ضدَّه ككراهة بعض المرضى للطَّعوم الحلو و ايثار ضدَّها واما  
ممنوَّة " هي بضدَّ ما هو كمالها فلا تحسُّ به مادامت كذلك .

فاذا تقرَّر هذا فنقول : النفس الناطقة كمالها الخاصُّ بها ان يتَّحد بالعقل الكلِّي  
ويتقرَّر فيها صورة الكلِّ والنظام الا تمَّ والخير الفايض من مبدء الكل السارى في -  
العقول والنفوس والطبايع والاعراض الفلكيَّة والعنصرية الى آخر الوجود فيصير  
بجوهرها عالماً عقلياً فيه ماهيَّة<sup>٢</sup> الكل «وينقلبُ الى اهله مسروراً» .

واذا قيس هذا الكمال بالكمالات المعشوقة لسائر القوى كانت نسبتها اليها في -  
العظمة والشدَّة والدوام واللزوم كنسبة العقل الى القوى الحسيَّة البهيميَّة والغضبيَّة  
لكننا في عالمنا هذا و انغمارنا في البدن و حواسِّنا البدنيَّة واغراضنا الدنيويَّة لانحن  
اليها كلَّ الحنن الا من خلع منا عن نفسه ربقة الشهوة وعن عنقه قلادة الغضب وعن  
بصره غشاوة التقليد و رفض وساوسه فيطالع شيئاً من الملكوت الا على ' عند انحلال -  
الشبهات و استيضاح المطلوبات ؛ فتجد من تلك اللذَّة مثلاً ضعيفاً تفوق لذَّته على كل  
لذَّة من لذات هذا العالم من منكح هنيئٍ ومطعم شهىٍّ و مسكن بهيٍّ .

١ - عدمت عنهم اللذة والسعادة .

٢ - فيه هيئة الكل ... كذا وجدنا في اكثر النسخ المخطوطة .

٣ - س ٨٤ ، ٩



وانت لو كنت عالى النفس متأملاً فى عويس من المسائل فحضرت بين يديك  
اطعمه لذينة لم تتركها غير منقحة دون استفراغ جهدك واستخففت بالشهوة العاجلة  
فما ظنك اذا انحط عنك شغل البدن ورفع الحجاب بينك وبين هويتك العقلية ،  
فرقت بذهنك الى عالم الملكوت و دوام الاتصال لآن النفس كما مرّ باقية والعقل  
الفعال باق ابدأ والفيض من جهته مبدول دائماً .

فظهر انه لا يقاس هذه السعادة الآخرة الى ما يناله الحس من اللذات المكدرّة  
بالنقايس والآفات .

ولهذا ورد فى الحديث «لا عيش الا عيش الآخرة» و سبب خلو النفس عن  
ادراك لذة العلوم والمعارف مادامت متعلّقة بالدنيا هو مثل التخدير الحاصل لقوّة -  
الذوق حين عدم نيّله لذة الطعوم بواسطة مرض «بوليموس» فلو فرض كون المعارف  
التي هي مقتضى طباع القوة العاقلة من العلم بالله و ملائكته و كتبه و رسله حاضرة  
عندها موجودة فى حقّها لكانت لها لذّة لا يدرك الوصف كنهها فان السعادة الحقيقية  
فى وجود هذه الحقائق لا فى اختزانها وانحفاظها وانما الحاصل للنفس عند اختزانها نحو  
وجود ضعيف منها و الا فانتها اقوياء الوجود اشدّاء النورية والمعرفة فى هذا -  
الدنيا بذر المشاهدة فى الآخرة واللذّة الكاملة متوقّفة على المشاهدة لان الوجود  
نذير وكمال الذّ .

والوجودات متفاوتة و افضلها الحق الاوّل و ادونها الهيولى والحركة  
والزّمان وما يشبهها .

فالسعادات ، متفاضلة فهذه اللذّات العقلية لنفس كملت بالعلم الحقيقى فان كانت  
منفكة عن العلوم لكنّها منزّهة عن الرذائل مصروفة الهمّ الى المتخيّلات التي تلفقها  
تقليداً .

فلا يبعد ان يتخيّل الصور الملدّة فينجر تخيلها ايّاها الى<sup>١</sup> مشاهدتها بعد رفع الوهم كما في النوم الذي هو ضرب من الموت فتمثل له ما وصف في الجنّة من المحسوسات .

فهذه جنّة المتوسّطين والصالحين وتلك هي جنّة المقرّبين الكاملين .

### الاشراق السابع

في الشقاوة التي بازاء تلك السعادة .

اما الشقاوة الحقيقية فهي اما بحسب نقصان الغريزة عن ادراك المراتب العالية او بحسب غلبة الهيئات البدنية من المعاصي الحسية كالفسوق والمظالم و اما بحسب الجحود للحق بالآراء الباطلة والآنكار للحكم بالعقائد السفسطية او المشاغية وترجيح بعض المذاهب بالجدل والتقليد طلباً للشهرة والرياسة وافتخاراً بما يستحسنه الجمهور و تشوّقاً الى الكمال الوهمي بحفظ المنقول مع حرمان الوصول .

فالشقاوة في القسم الاول من قبيل الاعدام<sup>١</sup> كالموت للبدن او الزمانة في -  
الاعضاء من غير شعور بمولم .

واما في القسم الثاني فبادراك امر مولم مود، كالعضو الذي به وجع شديد فان هذه الهيئات الانقهارية قبيحة مولمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها لان حقيقتها يستدعي ان يكون لها هيئة استعلائية قهرية على البدن و قواه الشهوية والغضبية، فاذا انقهرت عنها وانتادت و خدمت ايّاها في تحصيل مآربها الدنيّة كان ذلك موجب شقاوتها و تألّمها و حسرتها لكن كان اقبالها على البدن وشواغله ينسبها<sup>٢</sup> عن امر عاقبتها

١- في النسخ الموجودة عندنا : من قبيل الموت او الزمانة في الاعضاء ....

٢- ينسبها عن امر .... د، ط



ويشغلها<sup>١</sup> سكر الطبيعة عن الاحساس بفضيحتها والاَن اذا زال العائق وارتفع الحجاب وكشف الغطاء بموت البدن فيتأذى النفس بتلك الهيئات الرديئة اشد الاذى<sup>٢</sup> ولكن لَمَّا كانت هذه الهيئات غريبة عن جوهر النفس وكذا ما يلزمها فلا يبعد ان تزول في مدّة من الدهر متفاوتة بحسب تفاوت العوايق في رُسُوخها وضعفها وكثرتها وقلّتها انشاء الله .

ويشبه ان يكون [فى] الشريعة اشارت الى هذا حيث ورد : « اَنّ المؤمن الفاسق لا يخلّد فى النار » .

واما القسم الثالث فهو النقص الذاتى للشاعر بالعلوم والكمال العقلى فى الدنيا والكاسب لنفسه شوقاً اليه ثم تارك الجهد فى كسبه ففقدت منه القوة الهيولانية و حصلت له فعلية الشيطنة والاعوجاج و رَسَخَتْ فى وهمه العقائد الباطلة فهى الداء العيى التى اُعييت اطباء النفوس المريضة عن دوائه .

وهذا الالءم الكاين عنها بازاء اللذّة والراحة الكائنة عن مقابلها وكما ان تلك اجلّ من كل احساس بامر ملائم فكذلك هذه اشدّ من كل احساس بمنافٍ حسّى من تفريق اتّصال بالنار او تجميد بالزّمهرير او قَظع بالمناشير او سَقط<sup>٢</sup> من شاهق . وعدم تصوّر ذلك الا لَم فى الدُنيا سببه ما ذكرنا فهذه والتى بازائها هما الشقاوة والسّعادة العقليتان المعروفتان عند الفلاسفة ونحن بصّد اثبات المَثوبات والعقوبات الحسيّين عن قريب انشاء الله .

### الاشراق الثامن

فى درجات الناس فى هذه الشقاوة .

اعلم ان هويّة الانسان بمنزلة مرأت قابلة للصور الواقعة فى العالم و انّما المانع

١- و يشغلها سكر الطبيعة .... د،ط

٢- او سقطه من شاهق

من انكشاف الصور العلمية له احد حجب خمسة .

اولها : نقص جوهره وكونه بالقوة كحديد المرئيات قبل ان يذوب ويشكل ويصقل  
والثاني: كدورة الشّهوات والمعاصي المكدّرة لجوهره المانعة عن ظهور الحق له  
كصداء المرئيات وطبعها .

والثالث : عدوله عن عالم الحقائق الى مصالح المعيشة واستيعاب همّة في الطاعات  
والتّفقّه فيها و صرف الفكر في تفاصيلها كمرئيات معدول بها عن جهة الصورة الى غيرها  
والرابع : وقوع السّدّ والحجاب بينه وبين الصّورة المطلوبة باعتقادات مسوقة  
اليه منذ اول الفطرة تقليداً و تعصّباً فرسّخت وتأكّدت فيه فمنعت له عن ادراك الحق .  
وهذا كالجدار الواقع بين المرئيات والصّورة كقوله تعالى : «وَحِيلَ بَيْنَهُمْ  
وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ» و قوله تعالى : «وَجَعَلْنَا مِ بَيْنَ اَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا  
فَاَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ» .

الخامس : عدم الاّنتقال والّاّرتحال من صورة الى صورة حتى يصل الى ما  
هو المطلوب الاّ صلىّ من الحضرة الاّلهيّة «على الصّراطِ المُستقيم» .  
فان الاّهتداء الى الحقّ لا يمكن الاّ بالعثور على الجهة التي بها يقع الاّهتداء  
والّاّنتهاء اليه فان هذه السعادة ليست فطريّةً فلا يحصل الاّ بمقرّبات و علوم سابقة  
وكل علم غير فطري لا يحصل الاّ بعلمين سابقين مژدّ و جّين على شرايط مخصوصة  
يحصل من اّزد و اّجهما علم ثالث .

فالجهل باّصول المعارف و بكيفيّة الترتيب وعدم الاّنتقال من بعضها الى بعض  
على اّقرب الطريق يوجب الحرمان عن الفوز بالمطلوب .



مثاله في المرآة لمن اراد ان يرى قفاد فيها فاتّه يحتاج الى مرئتين يضععهما ويراعى بينهما نسبة" مخصوصة وضعيّة حتّى ينطبع صورة القفا في التي يقابله وينتقل منها الى الاخرى فيشاهده فهكذا في اقتناص العلوم طرق عجيبة من حكايات - السرايا و اشباحها المنتقلة .

والغرض منها في هذا المقام مجرد مثال نضربه لموانع السعادة العلميّة والاء فيجوهر النفس بعد زوال هذه الموانع عنها واتّحادها بالعقل يصير عين العلوم التي حصلها .

والحاصل : ان اللطيفة الملكوتية في الانسان امر ربّانيّ و سرّ من اسرار الله وهي بحسب الفطرة صالحة لمعرفة حقايق الموجودات لولا الاء حتجاب باحد هذه الاء مور التي بعضها عدميّة و بعضها وجوديّة اعظمها الاء شتغال بغير الحق من - الصور الموهومة .

وفي الحديث عن صاحب هذه الشريعة : «لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السماء» .

واليه الاشارة بما روى : «انه قيل : له يا رسول الله اين الله في الارض ، قال : في قلوب عباده المؤمنين» .

وفي الخبر : «لا يسعني ارضى ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي الوراع (المؤمن . خ،ل)» .

فعلم انه : اذا ارتفع هذه الموانع الدّاخلية والخارجية عن نفسه الناطقة تجلّى فيها صورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على ماهي عليه فتري في ذاته : «جنة» عرضها السماوات والارض» .

ومملكة العارف اعظم منها لأن هذه من عالم الملك فقط والمَلَكَوت فسحتها اعظم .

### الاشراق التاسع

فى احوال النفوس الناقصة والمتوسّطة و سعادتها  
و شقاوتها المَظنوتتين على رأى الحُكماء .

اما الناقصة السارجة عن العلوم كلّها حتى الاءوليات فقد مرّ اختلاف الحكماء فيها والمنقول من «امام المشائين» على رواية اسكندر انّها فاسدة و على رواية «ثامسطيوس» انّها باقية فاذا كانت باقية ولم تترسخ فيها رذيلة نفسانية تعذبها ولا فضيلة عقلية تُلذّذها ولا امكن تعطّلها من الفعل والاءتفعال وعناية الله واسعة وجانب الرحمة ارجح فلا محالة لها سعادة وهمية من جنس ما يتصوره وفى هذه الحالة لا عريّة عن اللذة بالاءطلاق ولا نائلة لها بالاءطلاق ولذلك قيل: نفوس الاءطفال بين الجنة والنار .

واما النفوس العامية التى تصوّرت المعقولات الاءولية ولم تكتسب شوقاً الى الحقايق النظرية حتى تتأذّى بفقدائها تأذياً نفسانياً سواء كانت نقية النفس عن معاصى الاءفعال الشّهوية والغضبية او فاجرة عاصية .

فالحكماء عن آخرهم لم يكشفوا بالقول عن معاد هذه النفوس ومن فى درجته اذ ليست لها درجة الاءرتقاء الى عالم المفارقات ولا يصح القول برجوعها الى ابدان الحيوانات ولا بغنائها<sup>١</sup> لما علم .

فطائفة اضطرّوا الى القول بان نفوس البله والصلحاء والزهاد يتعلّق فى



الهواء بجرم مركب من بخار و دخان يكون موضوعاً لتخيّلاتهم ليحصل لهم سعادة وهميّة<sup>١</sup> و كذلك لبعض الأَشقياء فيه شقاوة وهميّة<sup>٢</sup>.

وطائفة زيّفوا هذا القول في الجرم الدُّخاني و صوّبوه في الجرم السّماوي والشيخ الرّئيس نقل هذا الرأى من بعض العلماء ووصفه بأنّه ممّن لا يجازفُ في الكلام والظاهر انه «ابونصر الفارابي» واستحسنه قائلاً يَشْبَهُ ان يكون ما قاله حقاً وكذا صاحب التلويحات صوّبه واستحسنه في غير الأَشقياء قال : «و أمّا الأَشقياء<sup>٢</sup> فليست لهم قوّة الا رتقاء الى عالم السّماء ذوات نفوس نوريّة و اجرام شريفة<sup>٣</sup>» .

قال : والقوّة يحوِّجهم الى التخيّل الجرمي وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم<sup>٤</sup> كرى غير منخرق هو نوع بنفسه و يكون برزخاً بين العالم الاثري والعنصري موضوعاً لتخيّلاتهم فتخيّلون من اعمالهم السيئة مثلاً من نيران و حيّات تلسع و عقارب تلدّع و زقثوم يشرب<sup>٥</sup> قال وبهذا يندفع ما بقى من شبه اهل التّناسخ .

وقال تأكيداً لهذا الرأى : ولست اشكّ لما اشتغلت به من الرياضات ان الجهّال والفجرة لو تجرّدوا عن قوّة جرمية مذكرة لحوالهم<sup>٦</sup> مستتبعة لملكاتهم و جهالاتهم مخصّصة لتصوراتهم .

فهذه اقوال هؤلاء الأفاضل وقد مرّ انّ مبناه على عدم الاطّلاع على وجود عالم آخر فيه معاد هذه النفوس الخياليّة .

١- واعلم ان الشيخ نقل هذا القول في اواخر الهيات الشفاء بمبحث المعاد .

٢- شرح حكمة الاشراق ط ١٣١٦ هـ ق ص ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ .

## الاشراق العاشر

فى ابطال ما ذكروه والاشارة الى  
ما اهملوه.

امّا الذى قرّروه من باب العقليات فى سعادة النفوس الناقصة فإى لذّة فى ادراك  
المعلومات الاوليّة مثل «الكل اعظم من الجزء» و «الواحد نصف الاثنين»  
و «الاشياء المساوية لشيء متساوية» .

بل السعادة ان كانت عقليّة ففى ادراك الوجودات العقلية و نيل هويّاتها وان  
كانت بدنيّة ، فبمشاهدة المشتهايات الحسية وكذا سعادة كل قوّة بوجود ما يناسبها.  
واما الذى قرّروه فى المتوسطين فى السّعادة والشقاوة ؛ فلا يخفى على من  
تدرّب فى هذه العلوم ان كون جرم سماوى او عنصرى موضوعاً لتصوُّرات نفس  
لا يستتم<sup>١</sup> الا بان يكون لها به علاقة طبيعيّة او لبدنها معه علاقة وضعيّة ، فانّ -  
المسلوب عن العلاقتين كيف تستعمله النفس او ينسب اليه فايّة نسبة حدثت بين الجوهر  
الروحانى والجرم الابداعى اوجب اختصاصه به وانجذابه من عالمه اليه دون غيره  
من الاجرام ؛ بل الى حيّزه دون ساير الاحياز من نوع ذلك الجرم و انى يتصوّر -  
العلاقة الطبيعيّة لجوهر نفسانى صورى مع جرم تام الصورة الكماليّة غير عنصرى -  
الذات ولا يمكن<sup>٢</sup> التصرف فيه لمتصرّف بالتصوير والتمثيل الا لصورته<sup>٣</sup> الابداعية  
الحاصلة له لا بالاستعداد ولكن بالفيض الاوّلّى و ايّة مادّة جسمانية تصير آلة  
لتخيّل<sup>٤</sup> نفسانيّة فلا بدّ و ان يتحد بها ضارباً من الاتّحاد ويستكمل بها نوعاً من -

١- لا تستمر ... د،ط

٢- ولا الممكن ... د،ط

٣- الا صورته الابداعية ... د،ط

٤- لتخيّل قوة نفسانية د،ط



الاستكمال فيخرجها من حدّ قوّة الى حدّ فعل بالانفعالات والحركات المناسبة للتخيّلات والفلك لا يتحرّك الا حركة واحدة متشابهة وضعيّة مطابقة لحركاته - النفسانيّة الحاصلة من جهة مدبّر نفسانيّ ومعشوق عقليّ يتشبه<sup>١</sup> فيها .

ولا يمكن ايضاً ان يكون ذلك من قبيل المرايا التي لها نسب وضعيّة الى ما يتصرف فيها النفوس بالطبع كما يتحصّل<sup>٢</sup> صورة في المرآة التي لها نسبة وضعيّة الى عينك التي هي بالحقيقة مرآة نفسك التي يتصرّف فيها فليس الجرم الفلكي وما يجري مجراه بالقياس الى نفسك المدبّرة كاحدى هاتين المرآتين كيف والسماءات عندهم ليست مطيعة الا لمباديها الاولى<sup>٣</sup> و هي ملائكة السماء المحرّكة لها بامر الله ولا قابلة للتأثيرات الغريبة لامتناع صورها عن ذلك ولعدم ارتفاع القواصر اليها وليست لهذه المفارقة عن ابدانها ، ابدان اخرى ليتصوّر بينها وبين الاجرام العالية علاقة وضعيّة بسببها يصير لها كالمرآة الخارجيّة ليشاهد ما فيها من الاشباح الخياليّة ثم على تجويز كونها مرآة كيف يكون المثل التي هي تخيّلالات الافلاك عين تخيلات هذه النفوس سيّما الاشقياء منهم المتعذّبون بها كما اعترفوا ب : أن الصور المولمة هي<sup>٤</sup> التي قد حصلت من سيئاتهم الرديّة و عقايدهم الباطلة .

والحاصل في الاجرام الفلكيّة لصفاء قوايلها و شرف مباديها ليس الا صوراً نقيّة مطابقة للواقع ، فلا يستتمّ ما قالوه ولا يستقيم ما قرّروه من كون جرم فلكي مسا يتعذّب به الاشقياء ، وكما لم يجر ذلك في الجرم الفلكي فكذلك لا يجوز في جرم ابداعيّ غير منخرق منحصر نوعه في شخصه لا تته على ما تصوّروه لا بدّ و ان يكون له طبيعة خامسة متمنعة الحركة المستقيمة كالافلاك ، فيكون حكمه حكمها

١- يشبه به فيها ... د،ط

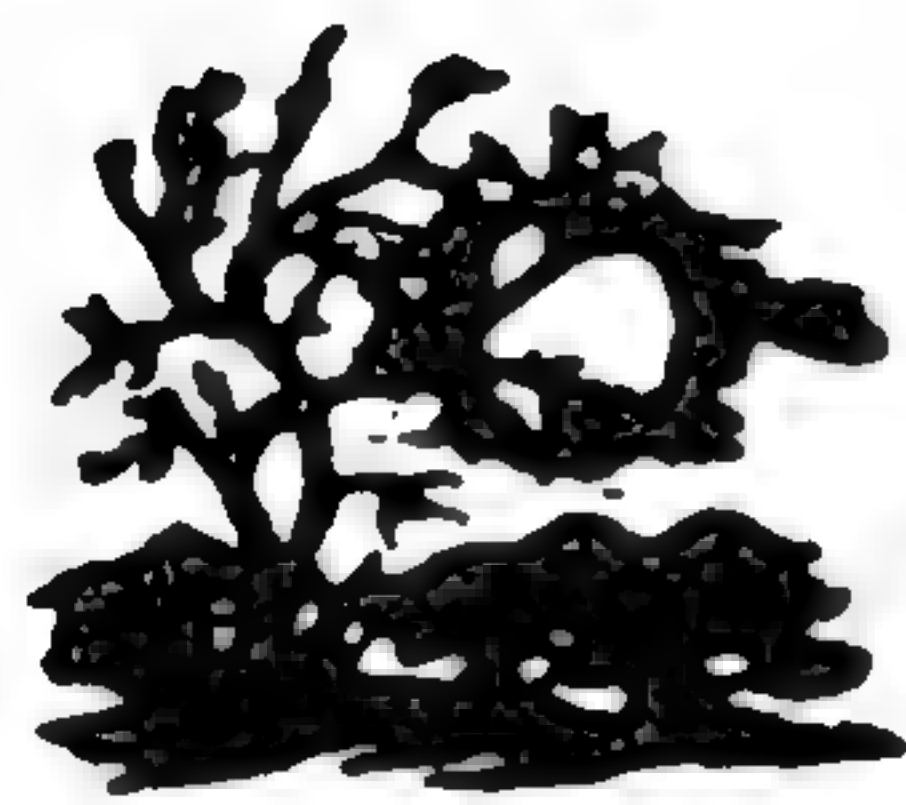
٢- : كما يتخيل صورة ..... د،ط - ل،م

- في نسخة د،ط : كما اعترفوا بالصورة المولمة التي حصلت ....

سواء سمّي باسم الفلك اولا ؟

ولعلّ عدد نفوس الأَشقياء غير متناه فكيف يكون جرم "دخاني" متناه موضوعاً لتصرفاتها ١ الإدراكيّة الغير المتناهيّة اذ لا اقل من ان يكون فيه بازاء كلّ تعلق و تصوّر قوّة" واستعداد غير ما بازاء غيره فيحصل في جرم واحد استعدادات غير متناهيّة مجتمعة وهذا معلوم الفساد .

فهذا ما ادّعت اليه افكار هؤلاء المشهورين بالحكماء وليس المخلص منه الا بالتّشبيث باذيال الانبياء المؤيّدين بالوحي والانباء انشاء الله .



١- في نسخة د، ط: موضوعاً لتصرفاتها وتصوراتها الإدراكية .



## المشهد الرابع

فى اثبات الحشر الجسمانى وما وعده الشارع وَاوعد  
عليه من القبر وَاَبْعَثَ والجنة والنار وغير ذلك  
و فيه شواهد:

### الشاهد الاول

فى اثبات النشأة الثانية . و فيه اشراقات

الاول ، فى تمهيد اصول اسلفناها

يبتنى عليها ما ندعيه الا ان وهى سبعة

الاصل الاول : ان تقوم كل شىء طبيعى بصورته ومبدء فصله الاخير لا باجناسه  
وفصوله العالية والمتوسطة ، ان كانت ، فاتها بمنزلة اللوازم .

وكذا وجود كل مركب طبيعى بصورته الكمالية واتما الحاجة الى المادة لاجل  
تصور وجوده عن التفرّد بذاته دون الافتقار الى حامل طبيعى فان مادة الشىء هى

- فى اكثر النسخ الموجودة عندى: دون الافتقار بمركب طبيعى . وفى بعض النسخ : الاول فى تمهيد اصول  
سلفنا .... وهى سبعة : الاول . من دون لفظ الاصل

القوّة الحاملة لحقيقة ذاته ، ونسبتها الى الصّور نسبة النقص الى التمام وان المادّة و ما يجرى مجريها اتّما هي معتبرة في الشّيء المادّيّ على وجه الاّ بهام فان اعضاء الشخص و بدنه ابداءً في التحوّل والذّوبان والسّيّلان بحرارته الغريزيّة المستولية عليها من نار الطبيعة ، والشخص «هو هو» نفساً و بدنأً من اول العمر الى انتهاء لاّ نحفاظ هويّة بدنه بنفسه التي صورتها التماميّة فهذه البدن من حيث هو بدن لهذه النفس ، بهذه النفس ، وان تبدّل تركيبه وكذا هويّة اعضاء كهذه اليد وهذا الاّ صبع اذ كلّها من حفظة الهويّة تبعاً لهويّة النفس .

الأصل الثاني : ان تشخّص كلّ شىء عبارة عن وجوده الخاصّ به مجرداً كان او مادياً ، واما الاّ عراض فهي من لوازم الشخصية لا من مقوّماتها ، ويجوز ان يتبدّل كمّيّاته وكيفيّاته و اوضاعه تبدّلاً من صنف الى صنف ومن نوع الى نوع والشخص «هو هو» بعينه .

الأصل الثالث : ان الشخص الواحد الجوهرىّ مما يجوز فيه الاّ شتداد الاّ تتّصالى من حدّ نوعيّ الى حدّ آخر وكلّما بلغ الى درجة اعلى من الكون يكون هيّ اصل حقيقته ومادونها من الاّ ثار واللّوازم بل الوجود كلّما كان اقوى كان اكثر حيطةً بالمراتب و اوفر جمعيّةً للدرجات .

اولاً ترى كيف يفعل الحيوان افاعيل الجماد والنبات مع الاّ حساس والارادة ، ويفعل الاّ نسان افاعيلها كلّها مع النطق ، والعقل يفعل الكلّ بالاّ نشاء والبارى يفيض على الكلّ ما يشاء .

الأصل الرابع : ان الصّور والمقادير كما يحصل من الفاعل بحسب استعداد السادة



كذلك قد يحصل منه من غير مشاركتها كوجود الأفلاك والكواكب من المبادئ الفعالة حيث وجدت منها على 'سبيل الأبداء' توجيها (توجيها. خ، ل) تصوّرات تلك المبادئ بلا شركة الهولوى 'بالأستعداد اذلا مادة قبل وجودها .

ومن هذا القبيل الصّور الخيالية الصادرة عن النفوس<sup>١</sup> بقوّتها الخيالية من - الأشكال والأعظام والأجرام التي هي كالأفلاك بأعداد كثيرة من الجسميات فائتها ليست قائمة بالجرم الدماغي ولا في العالم المثل الكلّي كما يتّناه بل في عالم النفس وصنّع منها خارج عن جرميات هذا العالم الهولوى .

ولا شبهة في ان ما يتصورها النفس بقوّتها المصوّرة ويشاهدها بباصرتها - الخيالية، لها وجود لا في هذا العالم و إلا لرأها كل سليم الحسّ بل في عالم غائب عن هذه الحواسّ الظاهرة لأنّها ماديّة لا تدرك إلا ما يقارن المادّة وانما ضعف وجودها وعدم ثباتها لنا مادما في هذا العالم و قلّ أثرها لأنّ شغل النفس بما تورده الحواس عليها من آثار هذا العالم ولضعف الهمّة حتى لو فرض ارتفاع هذه الشواغل وقوّة - العزيمة واجتماع الهمّة و انحصار القووى في المتخيّلة يكون تلك الصّور حينئذ اقوى من هذه المحسوسات التي يدركها هيها ، ويكون تلك القوّة عينا باصرة للنفس وقدرة فعالة فيصير القوّة فعلا وينقلب العلم مشاهدة والخيال بصرا .

الأصل الخامس : انك قد علمت : ان القوّة الخيالية والجزء الحيوانى من -

الإنسان جوهر مجرد عن هذا البدن الحسى والهيكل المحسوس ، فهي عند تلاشى هذا القلب المركب من العناصر و اضمحلال اعضائه وآلاته باقية غير داخرة ولا يتطرق اليها فساد ولا اختلال اصلا .

الأصل السادس : ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث لها "اقتدار" على ابداع الصور الغائبة عن الحواس<sup>١</sup> بلامشاركة المواد<sup>٢</sup> وكل صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادة فحصلها في نفسها عين حصولها لتفاعلها وليس من شرط الحصول ، الحلول والالتصاف كما علمت : ان صور الموجودات حاصلة للبارى قائمة به من غير حلول و "ان" حصولها للفاعل او كد من حصولها للقابل ، فاذن للنفس في ذاتها عالم "خاص" بها من الجواهر والاعراض والاعسام الفلكية والعنصرية والاعنواع الجسمانية والاشخاص المجردة .

قال بعض اكابر العرفاء : وكل انسان يخلق بالوهم<sup>٣</sup> في قوة خياله مالا وجود له<sup>٤</sup> الا فيها والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود في خارج محل الهمة ، ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤدّه حفظ ما خلقته فمتى<sup>٥</sup> طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق ، عدم ذلك المخلوق . انتهى<sup>٦</sup> .

واقول : ان هذه القدرة التي يكون لاصحاب الكرامات في الدنيا يكون لعامة اهل الآخرة في العقبى<sup>٧</sup> الا ان السعداء لصفاء طويّتهم و حسن اخلاقهم يكون قرناؤهم في الآخرة الصّور الجنائية من الحور والقصور والحدوس والشراب الطهور .

واما الاشقياء فلخبث عقائدهم و رداءة اخلاقهم و اعور جاج عاداتهم يكون جلسهم في القيامة الجحيم والزقثوم والعقارب والحيّات اذ كما ان الاعمال مستتبعة

١- في نسخة ... د، ط : على ابداع الصور الغائبة عن الحواس فنقول : كل صورة تصدر . الخ.....

٢- في نسخة د، ط : «قال بعض العرفاء و كل انسان يخلق بالهمة في قوة خياله مالا وجود له الا فيها»

٣- والقاتل هو الشيخ الكامل المكمل «محيي الدين عربي» «قده» في الفصاحات الاسحاقى من الفصوص «طبع قاهره» .

٤- ١٣٦٥ هـ ق ص ٨٨، ٨٩ . والعبارة الصحيحة : «بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله مالا وجود له الا فيها

والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمه .



للاعمال فى الآخرة بوجه .

وما يحصل فى المعاد من الصّور تأثيرها للعباد ايلاماً و اذاً اشدّ بكثير من هذه المحسوسات الموزية الملدّة ههنا كيف وربّما يكون المحكوم به فى المنام اقوى تأثيراً مما فى اليقظة فما ظنّك فى الصّور الاخرى مع صفاء المحلّ وقوّة الفاعل وعدم الشّاغل و ذكاء المدرك<sup>١</sup> .

واعلم ان هذه النار التى تراها فى الدنيا ليس هذا الصفاء والاشراق واللمعان داخلياً فى حقيقتها فان هذه كماها مسلوقة من نار الآخرة وانما ثبت لهذه لاهنها ليست نيراناً محضه بل فيها نار و نور و امّا النار المحضه فتسامها انّها موزية قطّاعة نزّاعة وهذا المحسوس من النار ليس محرقاً حقيقةً والذى يباشر الا حراق والتفريق حقّاً وحقيقةً هى نار الهيّة<sup>٢</sup> مستورة ولها ارتباط بهذا المحسوس وقس عليها ساير الصّور المولمة والملدّة

الأصل السابع : انّ المادة التى اثبتوها لاجل وجود الحوادث والحركات وتجدد الصور والطبايع الجسمانيات ليست حقيقتها الاّ القوّة والاعداد و اصلها و منبعها - الا مكان الذاتى<sup>٢</sup> ومنشأ الا مكان ذاتياً كان او استعدادياً هو نقص الوجود او فقره فسادام للشئ<sup>٣</sup> نقص فى الوجود يطلب الاستكمال بعد النقص والفعليّة بعد القوّة: فكما ان سلسلة العقول عند الرواقيين منقسمة الى طائفتين ؛ طائفة منهم لا يلتفتون الى ما سوى الله ولا تقع نظرهم الى انفسهم فضلاً عمّا تحتهم فلا يصدر عنهم الا جرام و طائفة اخرى يشعرون بذواتهم فيصدر عنهم الا جرام والنفوس لاجل التفاتهم الى

١- اعلم ان هذا الاصل من الاصول التامة التى يتوقف عليه اثبات حشر الابدان و اتصالها بالارواح .

٢- منبع المادة ليس الا نقص الوجود و تنزلها عن العالم المثالى و تحقيقها فى هذا العالم واذا امكن تنزل الوجود عن الحق بحيث وقع فى مرتبة القوّة المحضه يجب صدورهما والهيولى<sup>٣</sup> فى مقام الصدور عن الحق لاحتاج الى مادة سابقة ولذا قيل انه ابدعى و بهذا يثبت وجود الهيولى وجوداً جوهرياً .

ذواتهم الـمكانيّة ، فكذلك سلسلة النفوس على 'ضربين منها مايتعلّق بالـأبدان -  
 المستحيلّة الكاينة وينفعل عن هيئاتها الماديّة لكونها بالقوّة بعدّ ومنها مالا يتعلّق  
 بهذه الـأبدان المستحيلّة بل الـأبدان يفتقر اليها و ينشأ منها من غير مشاركة مادّة و  
 اتّما شأنها الصّدور التّديري على جهة الفاعليّة واللّزوم مع حيثيّة امكان وقصور  
 عن درجة الكمال العقلي و الـالاّ لما يصحبها تجسّم " وتكدّر " فهذا القسم من النفوس  
 تجرّدت عن الحسّ دون الخيال ولو تجردت عنهما لكانت من المقرّبين .

### الاشراق الثاني

#### فى تفريع ما اصلناه

فاذا تمهّدت هذه الـأصول انكشف : ان المتعاد فى يوم المعاد هذا الشخص بعينه  
 نفساً وبدناً وانّ تبدّل خصوصيات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدر فى  
 بقاء شخصيّة البدن فان تشخص كلّ بدن اتّما هو بقاء نفسه مع مادة «ما» وان تبدلت  
 خصوصيات المادّة حتى انك اذا رأيت انساناً فى وقت سابق ثم تراه بعد مدّة كثيرة  
 وقد تبدّلت احوال جسمه جميعاً بخصوصياتها امكّنك ان تحكم عليه بانه ذاك -  
 الـانسان فلا عبرة بتبدّل المادّة البدنيّة بعد انحفاظ الصورة النفسانية ، بل الحال  
 كذلك فى تشخص كلّ عضو منه ولو كان اصبعاً واحداً ، فان له اعتبارين اعتبار كونه  
 آلة مخصوصة لزيد مثلاً و اعتبار كونه فى ذاته جسماً متعيّناً من الـاجسام و اسم -  
 الـاصبع واقع عليه بذلك الـاعتبار لا بهذه فتعيّنه بالـاعتبار الـاولّ باق مادامت -  
 النفس تنصرّف فيه و تستعمله و تحفظ مزاجه و تقلّبه كيف تشاء وتعيّنه بالـاعتبار  
 الثانى زایل لـاجل الـاستحالات الواقعة فيه .

فبعد حشر النفوس و تعلّقها باجساد اخرى غير هذه الـاجساد ، ليس لـأحد ان



يقول : ان هذا البدن المحشور غير البدن الذى مات .

وليس له ان يقول : ان هذا بعينه ذاك ، فان هذا من الذهب وذاك من النحاس ؛ بل له ايضا ان يقول : ان هذا ذاك بعينه فان ذلك النحاس صار بالاكسير فى كورة جهنم هذا ؛ فجوهريّة هذا العبد واحدة فى الدنيا والاخرة و روحه باق مع تبدل الصور عليه من غير تناسخ وكل ما ينشأ من العمل الذى كان يعمل فى الدنيا من خير او شرّ يعطى لقلبه جزاء ذلك فى الاخرة «انّ فى هذا لبلاغاً لقوم عابدين» .

فحاصل البرهان على حشر الابدان : ان النفوس الانسانية باقية بعد موت البدن الطبيعى كما مرّ وليس للمتوسّطين والناقصين درجة الارتقاء الى عالم السفارات ولا التعلّق بابدان عنصريّة بالتناسخ ولا بالاجرام الفلكيّة على اى من الوجّهين اللذين ابطلناهما ولا التعطلّ المحض فلامحالة لها وجود لا فى هذا العالم ولا فى عالم التجرّد المحض فهى موجودة فى عالم متوسّط بين التجسّم المادى والتجرّد العقلى .

### الاشراق الثالث

فى وجوه الفرق بين الدنيا والاخرة

فى نحو الوجود الجسمانى

الاول : ان القوّة هي هنا لاجل الفعل فيتقدّم عليه بوجهه ، والفعل هناك متقدّم على القوّة ولاجلها .

الثانى : انّ الفعل اشرف من القوّة فى هذا العالم والقوّة فى الاخرة اشرف من الفعل لائنّ هذا العالم دار الاءتنكاس .

الثالث: انَّ اجساد هذا العالم قابلة لنفوسها على<sup>١</sup> سبيل الاءستعداد و نفوس -  
الآخرة فاعلة<sup>٢</sup> لاءجسادها على<sup>٣</sup> سبيل الاءستيجاب والاءستلزام .  
فهيهنا يرتقى الاءبدان بحسب تزايد استعداداتها الى<sup>٤</sup> حدود النفوس وفي الآخرة  
يتنزّل الاءمر الى النفوس فيئسج<sup>٥</sup> منها الاءبدان .

الرابع : ان اعداد الاءبدان كاعداد النفوس غير متناهية هناك اذ ليس بمستنع  
وجود غير المتناهي فيه لعدم التضايق والتزاحم و نفى المّواد<sup>٦</sup> والتّداخل والمباينة  
والمسامتة .

ولكلّ انسان عالم تامّ في نفسه لا ينتظم مع غيره في دار واحدة ولكلّ احد من  
اهل السّعادة ما يريد و من يرغب في صحبته لحظة عين او فلتة خاطر .  
وهذا اقلّ مراتب الجنان فالعوالم هناك بلا نهاية كل منها « كعرض السماوات  
والاءرض<sup>٧</sup> » بلا مزاحمة شريك و سهيم .

### تنبيه

ومما ينبّه على<sup>٨</sup> هذا : ان هذا العالم الدّنيا وى<sup>٩</sup> بجملة ما فيه اذا اخذ<sup>١٠</sup> دفعة<sup>١١</sup>  
ليس في مكان وجهة من الجهات ولا في زمان، ولم يصدر من الباري<sup>١٢</sup> لاءجل استعداد  
مادّة و صلوح قابل بل بمجرّد جهة الفيض الفاعلى فهو اذا اخذ<sup>١٣</sup> بهذا الوجه امر<sup>١٤</sup>  
تسلب عنه: «متى<sup>١٥</sup>» و «الوضع<sup>١٦</sup>» و «الاءين<sup>١٧</sup>» والكيفيات المحسوسة، فهكذا يجب  
ان يتصور حال كلّ عالم من العوالم الاخرويّة لواحد من اهل السّعادة فكلّ عالم  
عالم<sup>١٨</sup> والله سبحانه ربّ العالمين .

١- سورة ٣ ، آية ١٢٧

٢- في اكثر النسخ: ولم يصدر لاجل استعداد مادة....



## الاشراق الرابع

فى الاشارة الى 'مذاهب الناس فى المعاد' .

ان من الاءهام العامية : اعتقاد جماعة من الملاحدة والدّهريّة و طائفة من -  
الطبيعيّين والاءطباء ممّن لا اعتداد بهم فى الفلسفة ولا اعتماد عليهم فى العقليّات  
ولا نصيب لهم من الشريعة ؛ ذهبوا الى 'نفى المعاد واستحالة حشر النفوس والاجساد  
زعماء منهم : ان الاءناسن اذا مات فات و ليس له مّعاد كساير الحيوان والنبات و  
اهؤلاء اّرذل الناس رأياً و ادونهم منزلةً .

والمنقول من جالينوس هو التوقف فى امر المعاد لتردّده فى امر النفس هل هى  
صورة المزاج فينفى ام صورة مجردة فيبقى .

ثم من المتشبّثين منهم باذيال العلماء من ضمّ الى 'انكاره له : ان السعدوم لا يّعاد  
فيستنع حشر السوتى ، والمتكلّمون منعوا هذا تاركة بتجويز اعادة السعدوم و اخرى  
بسنع فناء الاءناسن بالحقيقة لائن حقيقة الاءناسنية باجزائه الاءصلية ، و هى باقية  
اما متجزّية او غير متجزّية .

ثم حملوا الايات والنصوص الواردة فى اثبات الحشر على 'ان المراد جمع -  
الستفرقات من اجزاء الاءناسن التى هى حقيقته فهؤلاء التزموا احد امرين مستبعدين  
عن العقل والنقل والشكوت خير من الكلام ممّن لا يعلم .

واتفق المحقّقون من الفلاسفة والمُحقّقون من اهل الشريعة بثبوت المعاد و  
وقع الاءختلاف فى كنيّته ، فذهب جمهور الستكلسين وعامّة الفقهاء الى 'انه جسمانى  
فقط بناءً على 'ان الروح جرم لطيف سارفى البدن .

وجمهور الفلاسفة على اتّهِ روحانيّ فقط .

و ذهب كثير من الحكماء المتألّهيّين ومشايخ العرفاء في هذه الملتّة الى القول بالمعادين جميعاً .

امّا بيانه بالدليل العقلي فلم ارَ في كلام احد الى الآن وقد مرّ البرهان - العرشي على ان المعاد في المتعاد هو بعينه هذا الشخص الا انساني روحاً و جسداً بحيث لو يراه احد عند المحشر يقول : هذا فلان الذي كان في الدنيا .

ومن انكر هذا فقد انكر ركناً عظيماً من الايمان فيكون كافراً عقلاً و شرعاً و لزمه انكار كثير من النصوص .

#### الاشراق الخامس

في دفع شبهة الجاحدين للمعاد الجسمانيّ .

الاول منها : اتّهِ يلزم اعادة المعدوم كما مرّ .

والثاني : انه يلزم مفسدة التناسخ .

والثالث : ان الاءعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ، والغرض ان كان عايداً اليه كان نقصاً له فيجب تنزيهه وان كان عايداً الى العبد فهو ان كان ايّلامه فهو غير لائق بالحكيم العاقل وان كان ايصال لذّة اليه فاللذات سيّما الحسيات انما هي دفع - الا لام كما بيّنه العلماء والاطباء في كتبهم فيلزم ان يولمه اوّلاً حتى يوصل اليه لذّة حسيّة فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضو احد ثم يضع عليه المراهم ليلتدّ والجواب عن الاول باتّهِ : ليس فيما قرّرناه في المعاد اعادة معدوم من جهة ما هو معدوم بعينه بل هو تجديد احوال لا مرّ باق .

وعن الثاني ب : ان البدن الاخرى موجود في القيامة بتبعيّة النفس لا اتّهِ



مادة مستعدّة يفيض عليها صورتها وقد مرّ الفرق بين الوجهين ولا تناسخ إلاّ في -  
الوجه الآخر .

وعن الثالث : بما علمت في مباحث الغايات من : الفرق بين معانى الغرض والغاية  
والضرورىّ ، وانّ لكلّ حركة طبيعيّ غرضاً و غايةً طبيعيّة ولكل عمل جزاءً و  
لازمًا «ولكلّ امرء مأنوى!» و آله الآخرة والدنيا واحد ليس فعله الخاصّ إلاّ -  
العناية والرّحمة وايصال كلّ حقّ الى مستحقّه وانما المثوبات والعقوبات لوازم  
و ثمرات و نتائج و تبعات للعبد من جهة حسنات او اقتراف سيئات ساقها اليه القدر  
تبعاً للقضاء الالهى .

الرابع : انّه اذا صار انسان معيّن غذاءً بتسامه لا انسان آخر ، فالمحشور لا يكون  
إلاّ احدهما ، ثمّ ان الاكل اذا كان كافراً والمأكل مؤمناً يلزم امّا تعذيب المطيع  
و تنعيم العاصى او كون الاكل كافراً معذباً والمأكل مؤمناً متنعماً مع كونهما جسماً  
واحداً .

والجواب بتذكر ما اسلفناه فى غاية الوضوح ، وللمتكلمين كلمات عجيبة فى  
هذا المقام و حرام على كل عاقل الا شتغال بها عن الاكْتفاء بصورة الشريعة والعمل  
بظواهر الاحكام .

الخامس : ان جرم الارض مقدار معدود مَسْوُوح بالفراسخ والاعمال وعدد -  
النفوس غير متناهية فلا يفى بحصول الا بدان الغير المتناهية معاً .

والجواب بعد تسليم ما ذكر ان الهولوى ' قوة قابلة لامقدار لها فى ذاته يمكن لها  
قبول مقادير وانقسامات غير متناهية ولو متعاقبة و زمان الآخرة ليس من جنس  
ازمنة الدنيا «فانّ يوماً منها كخمسين ألف سنة من ايام الدنيا» وان هذه -

الأرض غير محشورة على<sup>١</sup> هذه الصفة وإنما المحشورة منها صورة أخرى<sup>٢</sup> يسع<sup>٣</sup> الكل من الخلاق الأولين والآخرين فآله قوله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير<sup>٤</sup> الأرض والسماوات وبرزوا لله الواحد القهار » وقوله : « قل إن الأولين والآخرين لمجموعون<sup>٥</sup> إلى<sup>٦</sup> ميقات يوم<sup>٧</sup> معلوم » .

السادس : أن المعلوم من الكتاب والسنة أن الجنة والنار موجودتان بالفعل واهل الحجاب لغفلتهم عن الأصول المذكورة و لسيانهم امر الآخرة و احوال النفس متعجبون من ذلك بانتهما اذا كانتا موجودتين فآين مكانهما من العالم و فى اى جهة يكونان اهنا فوق محدّد الجهات فيلزم ان يحصل فى اللا مكان مكان وفى اللا جهة جهة او فى داخل طبقات هذه الا جرام فيلزم التداخل المستحيل او فيما بين سماء وسماء فمع استحالة ينافى قوله تعالى : «جنة عرضها<sup>٨</sup> السموات والأرض» والذين لم يدخلوا البيوت<sup>٩</sup> من ابوابها» كالكثير المتكلمين يجيبون عن ذلك تارة بتجوير الخلا وتارة بعدم كون الجنة والنار مخلوقتين بعد وتارة بانفتاق السماوات بقدر ما يسعها وليتهم اعترفوا بالعجز وقالوا لا ندري الله ورسوله اعلم.

#### الاشراق السادس

فى ابطال ما ذكره فى دفع لزوم التناسخ  
عند الاعادة

قال بعض الاعلام<sup>١٠</sup> فى رسالة لفقها فى تحقيق المعاد : ان للنفس الناطقة خريين من التعلق<sup>١١</sup> فى هذا البدن اولهما اولى<sup>١٢</sup> وهو تعلقها بالروح الحيوانى .  
و ثانيهما ثانوى بالاعضاء الكثيفة فاذا انخرق مزاج الروح و كاد ان يخرج عن

١- س ١٤ ، ٤٩

٢- س ٢ ، ١٢٧

٣- س ٥٦ ، ٤٩

٤- س ٢ ، ١٢٧

٥- س ٢ ، ١٢٧

٦- بهذا البدن . دط - س ٢٧

٧- وهو غياث اعظم الحكماء ابن مولى صدر الدين الشيرازى الدشتكى .



صلاحية التعلق الثانوى من جهة النفس بالأعضاء وهذا<sup>١</sup> يتعين الأجزاء تعيشاً «ما» ثم عند المحشر اذا جمعت و تمت صورة البدن ثانياً وحصل الروح البخارى مرةً أخرى<sup>٢</sup> عاد تعلق الروح كالمرّة الأولى<sup>٣</sup> فذلك التعلق الثانوى يمنع من حدوث نفس أخرى<sup>٤</sup> على<sup>٥</sup> مزاج الأجزاء فالمعاد هى النفس الباقية لنيل الجزاء» انتهى<sup>٦</sup> .

وهذا غير صحيح لأن تعلق النفس بالبدن امر طبيعى منشاؤه خصوصية المزاج والأستعداد وحركة الطبيعة فى استكمال بعد استكمال الى<sup>٧</sup> أن يبلغ درجة النفس فى الكمال وليس تعلقها به كتعلق الأبناء بخرابة عاش فيها «أياماً» كانت معمورة فهجر منها مدّة ثم<sup>٨</sup> اتفق له الرجوع اليها فصار معتكفاً فيها بعد ذلك ابدأ مقصور - النظر اليها عن العمرانات ، و مثل هذه الهوسات والجزافات لا يكون فى الأمور - الطبيعىة ومن ذاق<sup>٩</sup> مشرب الحكمى يعلم يقينا ان ما يتعلق به النفس يجب ان يكون اقرب الأجسام اليها نسبة فلا محالة يكون مختصاً باعتدال مزاج متوسط بين - الأضداد لجرم قريب الشبه بالسبع الشداد .

ومعنى قولهم : لها تعلق ثانوى<sup>١٠</sup> بالأعضاء : أن تعلقها بها بالعرض لأجل كونها كالقشر الصائين للروح البخارى الذى هو كزجاجة فى مشكوة البدن زيتها يضىء<sup>١١</sup> مصباح النفس او كشبكة لحمام الرّوح الألهى والطاير القدسى فى ارض خربة فاذا انكسرت الزجاجة و فنى الزيت فانتى يقع ضوء المصباح فى المشكوة واذا تمزقت الشبكة واستحالت تراباً و هواءً وطار طايرها القدسى فانتى تعلق بقى له باجزائها المتفرقة فى اقطار من الأمكنة .

١- فى بعض النسخ: وبهذا يتعين الأجزاء

٢- ومن ذاق من مشرب الحكمى... كذا فى بعض النسخ وفى بعض النسخ قبل عبارة: ومن ذاق. «ومثل هذه الهوسات والخرافات» عوض «الجزافات»

### ذكر "تنبيهي"

ان الشيخ الغزالي صرّح في مواضع من كتبه بان المعاد الجسماني هو ان يتعلّق المفارق عن بدن يبدن آخر واستنكر عود اجزاء البدن الاول .

قال : ان زيد الشيخ هو بعينه الذي كان شاباً ، وهو بعينه الذي كان طفلاً و جنيناً و صغيراً في بطن الامّ مع عدم بقاء الاجزاء ففي الحشر ايضاً كذلك والملتزمون<sup>١</sup> عود الاجزاء مقلّدون بلا دراية .

اقول: هذا كلام في غاية الاجمال ولم يظهر منه الفرق بين التّناسخ والحشر . وقد علمت ان الحق في المعاد عود البدن بعينه وشخصه كما يدُلُّ عليه الشرع الصحيح من غير تأويل ويحكم عليه العقل الصّريح من غير تعطيل .

ثمّ قال : وهذا ليس بتناسخ ؛ فان المعاد هو الشّخص الاول و «التّناسخ به» شخص آخر فالفرق بينهما ان الروح اذا صار مرّةً اخرى متعلّقاً ببدن آخر فان حصل من هذا التعلّق الشخص الاول كان حشراً واقعاً لا تناسخاً .

اقول : تقريره للمعاد الجسماني ب : أنّه عود للشّخص مع عدم عودا لبدن و تصريحه ب : أنّ الشخص انما هو مجموع الروح والبدن مشكل .

واشكل منه ما قرّره في الفرق بين الحشر والتّناسخ بانّ الشخص في الثاني غير الاول وفي الاول عينه اذ في الفرق بينهما بهذا الوجه نظر .

وقال في موضع آخر : ان الروح يعاد الى بدن آخر غير الاول ولا يشارك له في شيء من الاجزاء .

١- والملتزمون بعود الاجزاء .... ل،م ، آ،ش



ثم قال : فان قيل هذا هو التناسخ قلنا سلّمنا ولا مشاحة في الأسماء والشرع  
جوز هذا التناسخ ومنع غيره .

وأقول : هذا الكلام مما تلقّاه جماعة بالقبول و لعلّه و من تبعه زعما ، انّ  
المحذور ههنا لزوم اطلاق التناسخ حتى يجاب بان الشرع جوّز هذا النحو من التناسخ  
ومنعه غيره بل الاشكال ههنا لزوم المحذور اللازم للتناسخ كما ذكرناه في بيان  
استحالته من استيجاب كون بدن واحد ذاتين وكون شخص واحد ذاتين وهذا  
بعينه وارد كلّما تعلّقت نفس ببدن آخر سواء كان المجموع عين الشخص الاول او  
غيره و سواء سمّي هذا في الشرع تناسخا او حشرا .

#### الاشراق السابع

في الأمر الباقي من اجزاء  
(بدن. خ، ل) الانسان مع نفسه

اعلم ان الروح اذا فارق البدن العنصريّ يبقى معه امر "ضعيف الوجود من هذا -  
البدن قد عبّر عنه في الحديث بعجب الذّنْب .

وقد اختلفوا في معناه قيل : هو العقل الهولاني . وقيل : بل الهولى ' الاولى ' .  
وقيل : الاجزاء الاصلية و قال ابو حامد الغزالي : انّما هو النفس و عليها منشأ النشأة  
الآخرة ١ .

وقال ابو يزيد الوقواقى : هو جوهر " فرد يبقى " من هذه النشأة لا يتغيّر ينشأ  
عليه النشأة الثانية . وعند الشيخ العربى هي اعيان الجواهر الثابتة .

ولكلّ وجه لكن البرهان منّا دلّ على ' بقاء القوّة الخيالية التى هي آخر هذه

## النشأة الأولى<sup>١</sup> و أول النشأة الثانية<sup>٢</sup> .

فالنفس اذا فارقت البدن و حملت المتخيَّلة المدركة للصُّوَر الجسمانيَّة فلها ان يدرك اموراً جسمانيَّة ويتخيل ذاتها بصورتها الجسمانيَّة التي كانت يحسُّ بها في وقت الحياة كما في المنام كانت يتصوَّر بدنُها الشخصى و يحسُّ به مع تعطل هذه الحواس و ركودها ، فان للنفس في ذاتها سمعاً و بصرًا و ذوقاً و شمًا و لمسا يدرك بها المحسوسات الغائبة عن هذا العالم ادراكاً جزئياً و يتصرَّف فيها و هى اصل هذه الحواس الدنياويَّة و مبادئها الا ان هذه في مواضع مختلفة لانهما هيولىانيَّة يحملها هذا البدن و هى في موضع واحد لان النفس حاملها و حامل ما يتصوَّرها فاذا مات الانسان و فارقت مع جميع ما يلزمها من قواها الخاصة بها و معها القوة المتصورة فيتصوَّر ذاته مفارقة عن الدنيا و يتوهم نفسه عين الانسان المقبور الذى مات على صورته و يجد بدنه مقبوراً مدرك<sup>٢</sup> الا لام الواصلة اليه على سبيل العقوبات الحسيَّة على ما وردت به الشرائع ، فهذا عذاب القبر .

وان كانت سعيدة يتصوَّر ذاتها على صورة ملائمة ويصادف الامور الموعودة، فهذا ثواب القبر كما قال «صلى الله عليه وآله» : «القبر روضة» من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران .

ايَّاك وان تعتقد هذه الامور التي يراها الانسان بعد موته من احوال القبر و احوال البعث اموراً موهومة لا وجود لها في الاعدان كما زعمه بعض الاسلاميين المتشبهين بأذيال الحكماء الغير المعنيين فى اسرار الوحي والشرعة .

فان من يعتقد ذلك فهو كافر فى الشرعة و ضال فى الحكمة بل امور القيامة اقوى فى الوجود واشدَّ تحصُّلاً فى التجوهر من هذه الحسيات فان هذه الصور يوجد

١- يدرك الا لام الواصلة .... د، ط ٢- فى اكثر النسخ المخطوطة : آخر هذه النشأة و اول النشأة الثانية



فى الهيولى<sup>١</sup> التى احس الموضوعات .

والصور الاخرى<sup>٢</sup> اما مجردة او قائمة فى موضوع النفس ولا نسبة بين -  
الموضوعين فى الشرف والحسنة فلا نسبة بين الصورتين فى القوة والضعف على ان  
كليهما مدركان للنفس احدهما بواسطة الآلات الجسمانية والاخرى<sup>٣</sup> بذواتها  
فعلى ما حقق الامر صح ان يقال ان الدنيا والاخرة حالتان للنفس وان يقال : ان  
النشأة الثانية عبارة عن خروج النفس الانسانية عن غبار هذه الهيئات البدنية كما يخرج  
الجنين من بطن امه .

وقد وقعت الاشارة سابقا الى ان سبب الموت الطبيعى فعليته النفس و تجوهرها  
و تقلبها الى عالمها و اهلها و رجوعها الى الله او متعممة مسرورة او معذبة  
منكوسة الرأس .

#### الاشراق الثامن

فى ان الحكمة يقتضى بعث الانسان

بجميع قواه و جوارحه

ان كل قوة من قوى العقل<sup>١</sup> العملى للانسان يسرى من نفسه الى البدن فان النفس  
بمنزلة طير سماوى له اجنحة ورياش فالجنحان هما القوتان العلمية والعملية والرياش  
لكل من الجناحين هى القوى<sup>٢</sup> والفروع لها والبدن بمنزلة البيضة التى يخرج منه -  
الطير فاذا حان وقت الطيران يطير بجناحه الى السماء ويحمل معه كل ريشة من ريشه  
فهذا<sup>٣</sup> مثال النفس والغرض ان لكل قوة من قوى النفس كمال يخصها ولذة و الم

١- على ان كليتهما مدركتان ... احديهما بواسطة..... د،ط - ل،م

٢- ان كل قوة من قوى الانسان بما هو انسان يسرى من نفسه الى البدن..... د،ط

٣- فهذا هو مثال النفس..... د،ط... و اذا حان وقت... يطير بجناحيه .... ل،م - آ،ق

يناسبها كما مرّ و بحسب كلِّ ما كسبته يلزم لها في الطبيعة الجزاء كما قرّره الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادئ والقوى<sup>١</sup> عالية كانت او سافلة .

«فَلِكُلِّ وَجْهَةٌ<sup>٢</sup> هُوَ مَوْلِيَّهَا» ومن تحقّق<sup>٣</sup> بهذا تيقّن بلزوم عود الكلِّ ولم يشته عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد و لزوم الجزاء على ما يراه الحكماء من لزوم المكافاة في الطبيعة والمجازاة لامتناع وجود ساكن في الخليفة معطل في الطبيعة وقد مرّ بيان ان لا ساكن في الكون ، وان الكلّ متوجّه نحو الغاية المطلوبة ، الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه و يقصده فلا انسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنباتات بحسبها كما قال سبحانه في حشر افراد الانسان : «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ<sup>٤</sup> إِلَى الرَّحْمَنِ وَفِدَاءً ، وَ نَسُوقُ الْمَجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ<sup>٥</sup> وَرِدَاءً» وفي الشياطين «فَكُورِبُّكَ<sup>٦</sup> لَنَحْشُرَنَّكَ<sup>٦</sup> وَالشَّيَاطِينَ» وفي الحيوان قوله : «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ<sup>٧</sup> وَالطَّيْرُ مَحْشُورَةٌ<sup>٨</sup> كُلٌّ<sup>٨</sup> لَهُ<sup>٨</sup> أَوَّابٌ» و قوله : «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ<sup>٩</sup> وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ<sup>٩</sup> إِلَّا أَمَّ<sup>٩</sup> مِمَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ<sup>٩</sup> ثُمَّ<sup>٩</sup> إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» .

وفي النبات «وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَانْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ إِلَىٰ قَوْلِهِ<sup>١٠</sup> وَإِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ<sup>١٠</sup> مِنْ فِي الْقُبُورِ» وفي حق الجميع «وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ<sup>١١</sup> وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً<sup>١١</sup> وَحَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نَعَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا وَعَرَضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا<sup>١٢</sup>» وقوله : «إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ<sup>١٢</sup> وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ»

٣- سر ٢، ي ١٤٢

٤- ومن تحقّق هذا ... دط

٦- سر ١٩، ي ٦٩

٨- سر ٣٨، ي ١٨

١٠- سر ٢٢، ي ٥، ٦، ٧...

١٢- سر ١٩، ي ٤١

٥- سر ١٩- ي ٨٨، ٨٩

٧- سر ٨١، ي ٥

٩- سر ٦، ي ٢٨

١١- سر ١٨، ي ٤٤، ٥٦



وقوله : «وكلَّ آتية يوم القيامة<sup>١٣</sup> فرداً» وقوله : كما بدأنا أوَّلَ خلق<sup>١٤</sup> نعيدُه»  
وقوله : «إِذَا كُنَّا عِظَامًا<sup>١٥</sup> وَرُفَاتًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ، قُلْ كُونُوا  
حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ» .

### الاشراق التاسع

فِي سَبَبِ اخْتِلَافِ النَّاسِ فِي كَيْفِيَّةِ الْمَعَادِ .

واعلم انَّ اختلاف اصحاب الملل والديانات في هذا الامر وكيفيته انما هو لاجل  
غموض هذه المسئلة العويصة ودققتها وكثير من الحكماء كالشيخ الرئيس ومن في  
طبقتهم احكموا علم المبادئ وتبلدت اذهانهم في كيفية المعاد حتى رضيت نفوسهم  
بالتقليد في هذه المسئلة المهمة لغموضها حتى ان الكتب السماوية المحكمة متشابهة  
آياتها في بيان هذا المعنى ، مختلفة بحسب جليل النظر متوافقة بحسب النظر الدقيق .  
ففي التوراية «انَّ اهل الجنة يَمَكُثُونَ فِي النَّعِيمِ عَشْرَ اَلْفِ سَنَةٍ ثُمَّ يَصِيرُونَ  
مَلَائِكَةً وَان اهل النار يَمَكُثُونَ فِي الْجَحِيمِ كَذَا أَوْ زَيْدٌ مِنْهَا ثُمَّ يَصِيرُونَ شَيْاطِينًا» .  
وفي الانجيل : «ان الناس يَحْشَرُونَ مَلَائِكَةً لَا يَطْعَمُونَ وَلَا يَشْرَبُونَ وَلَا يَنَامُونَ  
وَلَا يَتَوَلَّدُونَ» .

وفي بعض آيات القرآن : انَّ الناس يحشرون على 'صفة التجرد والفردانية'  
كقوله : «كلَّ آتية يوم القيامة فرداً» وقوله : «كما بدءكم اول مرة تعودون<sup>١٧</sup>»  
وفي بعضها على 'صفة التجسّم' كقوله : «يوم يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى<sup>١٨</sup> وُجُوهِهِمْ» .

١٤- س ٢١ ، ي ١٤٠

١٢- س ١٩ ، ي ٩٣

١٥- س ١٧ ، ي ٥٢ ، ٥٣

١٧- س ٧١ ، ي ٢٨

١٦- س ١٩ ، ي ٩٣

١٨- س ٤٠ ، ي ٧٣ - س ٥٤ ، ي ٤٨ .

وكذلك سؤال ابراهيم الخليل عن الله تعالى<sup>١</sup> : «ربّ ارني كيف احيى الموتى»  
واستشكال عزيز : «انى احيى هذه<sup>٢</sup> الله بعد موتها» و حكاية اصحاب الكهف  
تبييناً لهذا الامر كما قال تعالى : «وكذلك اعثرنا<sup>٣</sup> عليهم ليعلموا ان وعد الله حق» .  
فبعض هذه النصوص يدلّ على ان المعاد للابدان و بعضها يدلّ على انّه  
للا رواح والتحقيق ان الابدان الاخرية مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الابدان  
فان بدن الاخرة كظلّ لازم للروح او كعكس يرى فى مرئآت كما ان الروح فى هذا  
البدن كضوء واقع على جدار ، او كصور منقوشة فى قرطاس ،  
وقد كان شبه هذه الاخبار المنقولة عن الكتب السماوية واردة فى الاحاديث  
النّبوية «على الصادع بها و آله الصلوة والتحيّة» كما هو المشهور بين اهل الحديث  
والرواية وفى كلام اساطين الحكمة وعظماء الفلاسفة الذين اقتبسوا انوار علومهم  
بالرجوع الى حامل الوحي والكتاب دون متأخريهم المقتعين على طريقة البحث  
والتكرار غير المقتفين آثار الانبياء فى كشف الانوار مثل ما ذكرناه .  
قال سقراط معلم افلاطن الالهى<sup>٤</sup> «وامّا الذين ارتكبوا الكبائر فاتّهم يلقون  
فى طراطوس<sup>٥</sup> [طرطارس] ولا يخرجون منه ابداً .  
وامّا الذين ندموا على ذنوبهم مئة عمرهم و قصرت آثامهم عن تلك الدرجة  
فاتّهم يلقون فى طراطوس سنة كاملة يتعذّبون ثمّ يلقىهم الموج الى موضع ينادون  
منه : خصومهم يسئلونهم الا حضار على القصاص لينجوا من الشرور فان رضوا عنهم  
والا اعيدوا الى طراطوس ولم يزل ذلك دابهم الى ان يرضى خصومهم عنهم .

١- سورة ابراهيم .

٢- س ٢ ي ٢٦

٣- س ١٨ ، ي ٢٠

٤- قوله : طراطوس . والظاهر انه طراطوس (Tartaros) شئ شبيه الدوزخ (Hades) دردور : الماء الذى

٥- فى المأخذ الموجودة فى الكتب الحديثة : طراطوس تدور وتخاف فيه



والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه المحبس و يسكنون الارض النقيّة » .

قال المترجم : « طرطاوس شقّ كبير و اهوية تسيل اليها الا نهار على اتّه يصفه بما يدلّ على التهاب النيران و كآته يعنى به البحر او قاموساً فيه دُردور »<sup>١</sup> .

وقال استاد الفلاسفة فى كتاب اثولوجيا : « ان النفس<sup>٢</sup> اذا سَلَكَت من السّفَل علوّاً ولم يبلغ الى العالم الا على<sup>١</sup> بلوغاً تامّاً وقفت بين العالمين وكانت بين الاشياء - العقلية والحسية متوسطة بين العقل والحسّ غير اتّها اذا ارادت ان يسلك علوّاً سلك باهنون سعى ولم يشتدّ عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت فى العالم السفلى ثمّ ارادت الصعود الى العالم العلى فان ذلك مما يشتدّ عليها .

## الشاهد الثانى

فى احوال الآخرة بوجه تفصيلي

و فيه اشراقات

الاول : فى حقيقة الموت .

يجب ان يعلم : ان الموت حقّ لآته امر طبيعى منشأه اعراض النفس عن عالم الحواس واقبالها على الله و ملكوته وليس هو امراً يعدمك بل يفرّق بينك وبين ما هو غيرك وغير صفاتك اللازمة ، لأن القواطع قائمة على<sup>١</sup> ان محل الحكمة لا يعدم

١- دردر : الماء الذى يدور و يخاف فيه الفرق...ض

٢- اثولوجيا .

كما في الحديث النبوي «خُلِقْتُمْ للبقاء لا للفناء» وفي الحديث أيضاً : «الارض لا تأكل محل الايمان» و في الكتاب «احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله»

### الاشراق الثاني

في ماهية القبر و عذابه و ثوابه

واعلم ان للانسان الكامل في ايام كونه الدُّنياوى اربع حيات : النباتية والحيوانية والنطقية والقدسية ثنتاها ٢ دنياويتان و ثنتاها ٢ اخرويتان .  
مثال ذلك ، الكلام فان له حياة امتدادية تنفسية هي بمنزلة الطبيعة النباتية و حياة صوتية لفظية هي بمنزلة الحيوانية و حياة معنوية هي بمنزلة الانسانية و حياة حكمية هي بمنزلة الروح الالهية .

فاذا خرج الكلام من جوف المتكلم و دنياه دخل الى باطن السامع و اخرا فورد اولاً في منزلة صدره ثم الى قلبه فاذا ارتحل من عالم التكلم والحركة الى عالم السمع والادراك انقطعت عنه الحيوتان الاوليان لانه انقطع النفس وعدم الصوت فلا يخلو حاله بعد ذلك عن احد الامرين لانه اما في روضة من رياض الجنة وذلك اذا وقع في صدر منشرح بانوار معرفة الله و الهامات ملائكة فيكون قرين ملائكة الله و عباده الصالحين الزائرين لهذا القبر واما في حفرة النيران و ذلك اذا وقع في صدر ضيق حرج مشحون بالشُرور والآفات موطن للشياطين والظلمات ومورد للعنة الله و مقتبه مخلداً في العذاب .

فان من البواطن والصدور ما ينزل فيه لزيارته كل يوم الوف من الملائكة والانباء والاولياء لغاية صفائه فهو كروضة الجنان .



ومن البواطن ما يقع فيه كل يوم ألف وسواس و كذب و فحش و خصومة  
و مجادلة مع الناس فهو منبع المقت والغصّة والعذاب الاليم فهو بعينه من الضيق  
والظلمة والوجشة كحفرة من حفر النيران لقوله تعالى : « من شرّح بالكفر  
صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب اليم » .

فكذلك الانسان اذا مات وارتحل عن هذا العالم فقد بقيت له حيوتان  
اخرويتان ان كان من اهلها وانقطعت عنه حيواته النباتية والحيوانية وانما قلنا :  
انقطعت . موضع : انعدمت . لانه التحقيق ان ما وجد من الاشياء فلا يمكن انعدامه  
بالحقيقة والا فيلزم ان يكون قد خرج وزال عن علم الله سبحانه و قد قال : « و ما  
يعزب » عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء » ومعلوم ان للجسد وجوداً  
كما للنفس ؛ وللقالب تكوّنًا كما للقلب .

فاعلم ان لكل منها قبراً حقيقياً فقبر الحياة الجسدانية النباتية والحيوانية هو  
مقدار تكوّنهما التدريجي و مدّة تقلّبها الاستكمالي في دار الدنيا و هي مقبرة ما  
في علم الله من صور الاكوان الحادثة الموجودة سابقاً و لاحقاً في علمه تعالى و رودها  
في مقابر هذه الدنيا . و بعد صدورها عنها .

فاشير الى هذه القبليّة في قوله صلى الله عليه وآله : « خلق الارواح قبل  
الاجسام (الاجساد . خ، ل) بالنفى عام » و الى هذه البعدية بقوله تعالى : « و الى الله  
ترجع الامور » و اليهما جميعاً بقوله تعالى : « كما بدّكم تعودون » .

واما قبر النفس والروح فالى مأوى النفوس و مرجع الارواح كل يرجع الى  
اصله : « انا لله و انا اليه راجعون » .

فالله سبحانه ابداع بقدرته الكاملة دايرة العرش بعقلها و نفسها فجعلها مأوى -  
القلوب والارواح و انشأ بحكمته البالغة نقطة الفرش وجعلها مسكن الطبايع والاجساد  
ثم امر بمقتضى قضائه الازلى و صورته الا سرافيلي لتلك الارواح والقلوب العرشية  
ان تعلقت بالقوالب والابدان الفرشية ثم امر بقدر الحتمى ان تقبل قابلية هذه القوالب  
والاجساد واستعدادهما شطراً من الازمنة هذه القلوب والارواح كما شاء الله فاذا  
بلغ كتاب اجل الله الذى هو آت و قرب الوعد للممات والملاقاة للحياة رجعت  
الارواح قائلين «انا لله وانا اليه راجعون» وعادت الاشباح الى التراب الرميم «منها  
خلقناكم<sup>٢</sup> وفيها نعيدكم» .

واما الارواح الكدرة الظلمات المنكوسة والنفوس الشقية التى «كفرت  
بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع<sup>٣</sup> والخوف» فقصدت مع اثقالها واوزارها من حضيض  
العرش الى جهة الفرش باجنحة مقصوفة و قلوب مقبوضة و ايدى مغلولة بحبال  
التعلقات و ارجل مقيدة بقيود الشهوات «وكلمة خبيثة» اجتت من فوق الارض  
مالها من قرار» فصاروا منكوسين معلقين بين الفرش والعرش «ولو ترى اذ -  
المجرمون<sup>٥</sup> ناكسوا رؤسهم عند ربهم» فظهر ان الموت وارد على الاوصاف لا  
على الذوات لانه تفريق لا اعدام و رفع» .

وان المقابر بعضها عرشية و بعضها فرشية فالاولى للسابقين المقربين والثانية  
اما روضة من الجنان او حفرة من النيران «كما بدئكم تعودون<sup>٦</sup>» ، «فريقاً هدى  
و فريقاً حق عليهم الضلالة» والعرش مقبرة الارواح العرشية «اول ما خلق الله  
جوهر» الحديث والفرش مقبرة الاجساد الفرشية «كما بدئنا اول خلق نعيده<sup>٧</sup>» .

٢- س ٢٠، ي ٥٧

١- س ٢، ي ١٥١

٥- س ٣٢، ي ١٢

٤- س ١٤، ي ١١٣

٣- س ١٦، ي ١١٣



## الاشراق الثالث

فى التنبيه على ' ما ذكر بوجه عقلىّ

اعلم ان البدن المحسوس امر " مركّب " من جواهر متعدّدة ظهرت من اجتماعها الابعاد الثلاثة مع طبيعة لها اعراض " لازمة او مفارقة " والطبيعة قد مرّ انها امر زمانى وهى مع اعراضها الزمانيّة لا يبقى زمانين « بلهم فى لبس من خلق جديد » .

ثم اذا انتهى الالجل والتأليف قد بطل، رجع كلّ جوهر من جواهره الى ' عالمه والجوهر قائم بذاته والعرض قائم بغيره فلا يجوز له الانتقال من موضع الدنيا الى موضع لاخرة كيف والاعراض المحسوسة من الكمّ والكيف والوضع وغيرها متغيّرة مستحيلة لانها تابعة للطبيعة وهى مستحيله سايله لا يمكن بقاؤها فى دار القرار و انتقالها بعينها من دار الفناء الى ' دار البقاء .

فالعرض الذى شأنه التجدد والتدرّج شيئاً فشيئاً كالحركة وما يقع فيها والزمان الذى يطابقها و يوازيها لا يجوز ان يرتحل من هذا العالم الى ' عالم الثبات والبقاء والالكانت للحركة حركة و للموت موت فيلزم ان يكون الديمومة زوالاً وينقلب الالكونيا والحيوة موتاً والحقية بطلاناً والكلّ مستحيل .

فثبت ان عالم الالكونية غير عالم الدنيا وهو عالم تام لا ينتظم مع هذا العالم فى سلك واحد ولا احدهما من الالكونية فى جهة واحدة او فى اتصال واحد زمانى او مكانى نعم الالكونية محيطة بالدنيا احاطة معنويّة لا كاحاطة الحقيّة بالدائرة بل كاحاطة الروح بالجسم .

ومحصل القول : ان الموت اذا فارق بين جواهر هذه الالاجسام الدنياويّة

و تلاشى التركيب بقى الجواهر المفردة واضمحلت الهيئات والاعراض ثم اذا جاء وقت  
العود بامر الله ركب الجسم من تلك الجواهر تركيباً لا يقبل الفساد فيكون الجسم -  
الاخر كوى مجرد جواهر بلا اعراض هذه الدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة زائلة  
حاصلة من انفعال المواد ، و مدّة هذا الاضمحلال الى وقت العود ، زمان القبر و  
حالة البرزخ التى هى حالة <sup>١</sup> بين الموت والحياة الثانويّة مثل حالة النائم لقوله صلى -  
الله عليه و آله : «النوم اخ الموت» .

#### الاشراق الرابع

فى الاشارة الى عذاب القبر <sup>٢</sup>  
بما ذكره بعض علماء الاسلام

كل من شاهد بنور البصيرة باطنة فى الدنيا لراه مشحوناً بانواع المؤذيات  
والسبّاع مثل الشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والكبر والرياء والعجب  
وهى التى لا يزال يفرسه <sup>٣</sup> وينهشه ان سهى عنها لحظة؛ الا ان اكثر الناس محجوب العين  
عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء و كوضع فى قبره عاينها و قد تمثّلت بصورها و  
اشكالها الموافقة لمعانيتها فيرى بعينه الحيّات والعقارب قد احدثت به وائتسا هى  
ملكاته و صفاته الحاضرة الاّن فى نفسه وقد انكشف له صورها الطبيعية فان لكل  
معنى صورة يناسبه و فى الحديث عنه صلى الله عليه و آله : «ائتسا هى اعمالكم ترد  
اليكم» فهذا عذاب القبر ان كان شقيّاً و يقابله ان كان سعيداً .

فبالموت يتجرّد النفس عن البدن وليس يصحبها شىء من الهيئات البدنيّة وهى  
عند الموت عارفة بفارقة البدن عن دار الدنيا مدركة ذاتها بقوّتها الوهميّة عين الانسان

٢- فى الاشارة الى ما ذكره بعض علماء الاسلام فى عذاب القبر

١- هى حائلة بين ... د،ط - آ،ق

٢- يفترسه و... ان سهى عنها بلحظة ... د،ط



القبور الذي مات على صورته كما كان في الرؤيا يشاهد نفسها على ' صورتها التي كانت في الدنيا بعينها و يشاهد الامور مشاهدة عيان بحسّها الباطني فيرى ' بذنها مقبورة و يشاهد الاموال واصلّة اليها على ' سبيل العقوبات الحسيّة على ما وردت به - الشرايع الحقّة وهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة فيتخيّل ذاتها وصور اعمالها ونتائج ملكاتها و ساير المواعيد النبويّة فوق ما كانت يعتقدّها من الجنات والحدائق والحدور العين والكأس من المعين و هذا ثواب القبر .

فالقبر الحقيقي هذه الهيئات و عذابه و ثوابه ما ذكرناه .

#### الاشراق الخامس

##### في البعث

واما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج - الجنين من القرار المكين وقد وقعت الاشارة الى ' ان : دنياك و آخرتك حالتاك قبل - السوت و بعده و بعثك قدومك الى الله تعالى ' و مثولك بين يديه اما فرحانا بلقائه و اما كارهّا له ومن احب لقاء الله احب لقاء الله ومن كره لقاء الله كره لقاء الله .

#### الاشراق السادس

##### في الحشر

قد بينّا ان نوع الانسان بحسب هذه الفطرة الهيولانيّة والنشأة الحسيّة واحد ؛ و اما بحسب ما يتصور نفسه و يتجوهر به عقله المنفعل و يخرج الى الفعل في علومه و ملكاته يصير انواعاً مختلفة و يحشر اليها .

فحشر الخلايق على ' انحاء مختلفة حسب اعمالهم و ملكاتهم فلقوم على سبيل -

الوَفْد: «يوم نَحْشَرُ الْمُتَّقِينَ<sup>١</sup> إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا» وَلَقُومٌ عَلَى سَبِيلِ الْوَرْدِ: «وَنَسُوقُ الْمَجْرِمِينَ<sup>٢</sup> إِلَى جَهَنَّمَ وَرَدًا» وَلَقُومٌ عَلَى<sup>٣</sup> وَجْهِ التَّعْذِيبِ: «وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ<sup>٤</sup> إِلَى النَّارِ» وَلَقُومٌ: «وَنَحْشَرُ الْمَجْرِمِينَ<sup>٥</sup> يَوْمَئِذٍ زُرْقًا» وَلَقُومٌ: «وَنَحْشَرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى<sup>٦</sup>» وَلَقُومٌ «إِذَا الْأَغْلَالُ<sup>٧</sup> فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ<sup>٨</sup> يُسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ» .

وَبِالْجُمْلَةِ لِكُلِّ وَاحِدٍ إِلَى غَايَةِ سَعْيِهِ وَعَمَلِهِ وَمَا يَجِبُ عَلَيْهِ حَتَّى أَنَّهُ لَوْ أَحْبَبَ أَخَذَكُمْ حِجْرًا يُحْشَرُ مَعَهُ .

فَإِنْ تَكَرَّرَ الْأَفَاعِيلُ يَوْجِبُ حَدُوثَ الْمَلَكَاتِ فَكُلُّ مَلَكَةٍ تَغْلِبُ عَلَى الْإِنْسَانِ فِي الدُّنْيَا تَتَّصَوِّرُ فِي الْآخِرَةِ بِصُورَةٍ تَنَاسُبُهَا «كُلٌّ يَعْمَلُ<sup>٩</sup> عَلَى شَاكِلَتِهِ» . وَلَا شَكَّ أَنَّ الْأَفَاعِيلَ الْأَشْقِيَاءَ الْمُتَدَبِّرِينَ إِنَّمَا هِيَ بِحَسَبِ هَمَمِهِمُ الْقَاصِرَةَ النَّازِلَةَ فِي مَرَاتِبِ الْبَرَازِخِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَتَصَوُّرَاتِهِمْ مَقْصُورَةٌ عَلَى أَغْرَاضٍ بَهِيمِيَّةٍ أَوْ سَبْعِيَّةٍ تَغْلِبُ عَلَى نَفْسِهِمْ فَلَا جَرَمَ يُحْشَرُونَ عَلَى صُورِ تِلْكَ الْحَيَوَانَاتِ فِي الْقِيَامَةِ لِقَوْلِهِ: «وَإِذَا الْوُحُوشُ<sup>١٠</sup> حُشِرَتْ» وَفِي الْحَدِيثِ: «يُحْشَرُ بَعْضُ النَّاسِ عَلَى صُورَةِ تَحْسُنٍ عِنْدَهَا الْقِرْدَةُ وَالْخَنَازِيرُ» .

### حِكْمَةُ مُشْرِقِيَّةٍ

أَنَّ فِي بَاطِنِ كُلِّ إِنْسَانٍ وَفِي أَهَابِهِ: حَيَوَانًا إِنْسَانِيًّا بِجَمِيعِ أَعْضَائِهِ وَحَوَاسِّهِ وَقُوَّاهُ وَهُوَ مَوْجُودٌ إِلَّا كُنْ وَلَا يَمُوتُ بِمَوْتِ الْبَدَنِ الْعَنْصَرِيِّ اللَّحْمِيِّ بَلْ هُوَ الَّذِي

١- س ١٩، ي ٨٨

٢- س ٤١، ي ١٨

٣- س ٢٠، ي ١٢٤

٤- س ١٧، ي ٨٦

٥- س ١٩، ي ٨٩

٦- س ٢٠، ي ١٠٢

٧- س ٤٠، ي ٧٣

٨- س ٨١، ي ٥



يَحْشُر يوم القيامة و يحاسب و هو الذى يثاب و يعاقب .  
و حيوته ليست كحيوة هذا البدن عَرَضِيَّة واردةً عليه من الخارج و ائّما  
حيوته كحيوة النفس ذاتيَّة ، و هو حيوان متوسط بين الحيوان العقلى والحيوان -  
الحسى يَحْشُر فى الآخرة على ' صور اعماله و نيّاته و لهذا يرجع و يأوّل معنى التناسخ  
الواردة فى مذاهب الاقدّامين من الحكماء المعظّمين كافلاطن و سقراط و فيثاغورث  
و غيرهم من الاساطين و كذا ما ورد فى الشّرايع الحقّة كما مرّت الاشارة اليه .

### الاشراق السابع فى ارض المَحْشَر

هى هذه الارض التى فى الدنيا ، الاّ ائّها « يتبدّل غير الارض ' فتمدّد مدّة -  
الادّيم » و تبسط « فلا ترى ' فيها عِوَجاً ولا كَامتاً ٢ » .  
تجمع فيها جميع الخلايق من اول الدّنيا الى آخرها لائّها اليوم مبسوطة  
على ' قدر يتّسع الخلايق كلّها ٣ .

ومعنى مدّها و بسطها لا ينكشف اليوم الاّ لذوى البصائر الثاقبة ومن اطلق الله  
حقيقته عن قيد الزمان والمكان يعرف : ان مجموع الزمان وما يطابقه كساعة واحدة هى  
شأن واحد من شئون الله مشتمل على شئون التجلّيات الواقعة فى كلّ يوم وساعة و  
كذا مجموع الامكنة الواقعة فى كل وقت ، فكما اتّصلت الاكّانات فى نظر شهوده ،  
اتّصلت الامكنة التى فى كل آن ، فعلى هذا القياس اتّصلت الارض الموجودة الاّ كن  
مع الاراضى الموجودة فى الازال والاباد فهكذا يصير الاراضى كلّها ارضاً واحدة فيها  
الخلايق كلّها عند شهود الملائكة والنبين والشّهداء كما قال الله تعالى ' « واشرقت -

الارض<sup>١</sup> بنور ربها ووضع الكتاب وحيي<sup>٢</sup> بالنبیین والشهداء وقضى بينهم بالحق وهثم لا يظلمون» ووضع الموازين في ارض المحشر لكل مكلف ميزان يخصه.

الاشراق الثامن

في الصراط

قد علمت من تضاعيف ما ذكرناه ان لكل شىء حركة جبليّة و عبادة فطريّة و للأنسان مع تلك حركة<sup>٢</sup> اخرى<sup>١</sup> ارادية في طلب ما يظنّه خيراً و كمالاً و هذا المعنى مشاهد لمن انكشف النقاب عن بصيرته في اكثر الموجودات و خصوصاً في الانسان لسعة دائرة وجوده و عظم قوسه الصعودي فان لكل شخص منه من ابتداء حدوثه الى<sup>١</sup> منتهى عمره انتقالات جبليّة و حركات طبيعيّة اشتدادية فاول نشأة الانسان بحسب جسمه و قالبه ؛ قوّة استعدادية ثمّ صورة طبيعية شأنها حفظ المزاج للتركيب ثمّ صورة معدنيّة لمادّة بدنه منمية لها الى<sup>١</sup> كمال النشو ، ثمّ صورة حيوانيّة يدرك المحسوسات و يتحرّك بالارادة وهذا آخر درجات الصور الحسيّة .

واول درجات الصور العقلية قوّة يسمى عند الحكماء بالعقل المنفعل ثمّ ينتقل من صورة الى<sup>١</sup> صورة حتى يتّصل بالعالم العقلي ويلحق بالملاء الأعلى ان ساعده التوفيق او يحشر مع الشياطين والحشرات في عالم الظلمات ان ولائه الطبع والشيطان وقارنه الخذلان .

فاول ما اقتضت النفس هو تكميل نشأتها الحسيّة و تعمير هذا القالب ليكون مسكناً لقواها و معسكراً لجنودها ، ثمّ اذا كملت هذه النشأة وعمّرت هذه المملكة

١- س ٣٩، ي ٦٩

٢- وللانسان مع ذلك حركة ارادية... ل، م - م، ن - آ، ق.



وقويت جنودها اخذت في تحصيل نشأة ثانية و منزل آخر فتوجّهت الى 'عالم آخر هو اعلى' من هذا العالم و اشرف و اقرب الى 'بارئها فهذا معنى صراط الله الذي فطر عليه الخلق فالاستقامة عليها والتثبت فيها هو الذي اراده الله من عباده و ارسل لاجله رسوله اليهم لقوله : «وانك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات ١ وما في الارض» والانحراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة والهوى الى جهنم التي قيل لها : «هل امتلأت ٢ وتقول هل من مزيد» .

وهو ادق من الشعر و احده من السيف لآن كمال الانسان في سلوكه الى الحق منوط باستكمال قوّتيه اما العلمية فبحسب اصابة الحق في الانظار الدقيقة التي هي ادق من الشعر في المعالم الالهية .

واما العلمية فبحسب توسط القوة الشهوية والغضبية والفكرية في الاعمال لتحصيل ملكة العدالة و هي احده من السيف .

فللصراط المستقيم وجهان : احدهما ادق من الشعر والاخر : احده من السيف والانحراف عن الوجه الاول يوجب الهلاك «ان الذين لا يؤمنون ٣ بالاخرة عن الصراط لناكبون» والوقوف على الوجه الثاني يوجب الشق والقطع و اليه اشير بقوله تعالى «يقفون في الحميم» وقوله تعالى : «ولا تتركوا الى الذين ٥ ظلموا فتمسكم النار» وقوله تعالى : «اثاقلتم الى الارض ارضيتم ٦ بالحياة الدنيا من الاخرة» وقوله تعالى 'حكاية عن النبي صلى الله عليه وآله : «ان هذا صراطي ٧ مستقيماً فاتبعوه» اي مروا على الصراط الاخرة مستويّاً من غير انحراف و ميل وفي الخبر عنه صلى الله

٢- سر ٥٠، ي ٢٩

٤- سر ٤، ي ٧٣

٦- سر ٩، ي ٣٨

١- سر ٤٣، ي ٥٢

٣- سر ٢٣، ي ٧٦

٥- سر ١١، ي ١١٥

٧- سر ٦، ي ١٥٤ .

عليه وآله «يَمُرُّ الْمُؤْمِنُ عَلَى الصِّرَاطِ كَالْبَرْقِ» وورد أيضاً «أَنَّ الصِّرَاطَ يَظْهَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِلْأَبْصَارِ عَلَى قَدَرِ نُورِ الْمَارِّينَ عَلَيْهِ فَيَكُونُ دَقِيقاً فِي حَقِّ بَعْضٍ وَجَلِيلاً فِي حَقِّ آخَرِينَ» .

و يصدق هذا الخبر قوله تعالى : «نورهم يَسْعَى<sup>٨</sup> بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَايَمَانِهِمْ» والسَّعَى مشى وما ثَمَّة طريق إلا الصِّرَاط .  
وانما قال : بَايَمَانِهِمْ لِأَنَّ الْمُؤْمِنَ فِي الْآخِرَةِ لَا شَمَالَ لَهُ كَمَا أَنَّ الْكَافِرَ لَا يَمِينُ لَهُ .

وبالجملة النور هو نور القوة النظرية و بحسبه يمشى الإنسان طريق الحق بقوة العملية فهذه الآية قد جمعت فائدة الخبرين المذكورين .

فالصِّرَاط المستقيم هو الوسط الحق بين الأطراف ولا عرض له و لذلك ليس في قدرة البشر الاستقامة عليه إلا من شاء الله .

وقال النبي صلى الله عليه وآله : «شَيَّبَتْنِي سُورَةُ هُودٍ لِمَكَانٍ : فَاسْتَقَمَ كَمَا أَمَرْتُ<sup>٩</sup>» فلاجَرَمَ يَرِدُ امثالنا النار ورداً «ما» لقوله تعالى : «إِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ آوَاها ، كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا<sup>١٠</sup>» .

### كشف "ملكوتي"

اعلم ان الصراط المستقيم الذي اذا سلكت اوصلك الى الجنة هو صورة الهدى الذي انشأته لنفسك مادت في عالم الطبيعة من الاعمال القلبية فهو في هذه الدار كساير المعاني الغائبة عن الحواس لا يشاهد له صورة حسيّة فاذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يمدُّ لك يوم القيامة جسراً محسوساً على متن جهنم اوله في الموقف وآخره



على ' باب الجنة <sup>١</sup> يعرف من يشاهده انه صنعتك و بنائك و يعلم الله قد كان في الدنيا جسراً ممدوداً على ' متن جهنم طبيعتك التي قيل لها : «هل امتلأت وتقول <sup>٢</sup> هل مزيد» ليزيد في طولك و عرضك و عمقك «من ظلّ ذي <sup>٣</sup> ثلاث شُعَب» اذ كان جسمك ظلّ حقيقتك و هو ظلّ غير ظليل «لا يغيها من اللّهب <sup>٤</sup>» لهب الطبيعة بل هو الذي يقودها الى ' لهب الشهوات و توقد فيها نارها فالكامل من يطفى نارها بماء التوبة و ماء العلم في الموطن الذي فيه قوّة قبول الاعمال والطاعات قبل قيام نشأة المجازاة.

### الاشراق التاسع

#### في نشر الكتب والصّحاحيف

كل ما يدركه الانسان بحواسّه يرتفع منها اثر الى الروح و يجتمع في صحيفة ذاته و خزائنة مدركاته و هو كتاب منطو اليوم عن مشاهدة الالبصار فيكشف <sup>٥</sup> له بالموت ما يغيب عنه في حال الحياة مما كان مسطوراً في كتاب لا يجليها الا لوقتها <sup>٦</sup> وقد مرّ انّ رسوخ الهيئات و تأكد الصفات وهو المسمّى ' عند اهل الحكمة بالملكة وعند اهل النبوة والكشف بالملك والشيطان يوجب خلود الثواب والعقاب .

فعلم ان الاثار الحاصلة من الالفعال والاقوال في النفوس بمنزلة النقوش .  
الكتابية في الالواح «اولئك كتب في قلوبهم الایمان» و هذه الالواح النفسية يقال لها صحايف الاعمال و هذه النقوش والصور كما يفتقر الى ' قابل يقبلها يفتقر الى ' ناقش و مصوّر فالمصوِّرون والكتّاب هم الكرام الكاتبون وهم طائفتان : ملائكة

١- تعرف من مشاهدته انه صنعتك... د،ط

٢- س ٥٠، ي ٢٩

٣- س ٧٧، ي ٣٠

٤- س ٧٧، ي ٣١

٥- فكشف له بالموت ... د،ط

٦- لايجليها لوقتها الا هو

٧- س ٥٨، ي ٢٢

اليمين و ملائكة الشَّمال «اذ يتلقى<sup>٨</sup> المتلقَّيان عن اليمين وعن الشمال» و في الخبر  
«كل من عمل حسنة يخلق الله منها ملكاً يُثاب به ومن اقترَف سيئةً يخلق الله منه  
شيطاناً يُعذَّب به» : «ان الذين قالوا ربَّنَا الله ثم<sup>٩</sup> استقاموا تنزَّل عليهم الملائكة»  
الآية .

وفي مقابله «هَلْ أَنْبَأَكُمْ عَلَى مَنْ تَنْزَلُ الشَّيَاطِينُ<sup>١٠</sup> الآية وكذلك» ومن  
يَعِيشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ ثَقِيضٌ لَهُ شَيْطَانًا<sup>١١</sup> فهو له قرين» وانما يخلد اهل الجنة  
في الجنة واهل النار في النار بالثبات والدوام الحاصلين في الاءخلاق والملكات لآباء حاد  
الاءعمال فكلُّ مَنْ فعل مثقال ذرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ او شرٍّ يَرَى اثره مكتوباً في صحيفة  
ذاته او صحيفة اعلى منها و هو نشر الصَّحَاف و بسط الكتب فاذا حان وقت ان يقع  
بصره على وجه ذاته عند كشف الغطاء و رفع شواغل ما يورده هذه الحواسِّ المعبَّر  
عنه بقوله تعالى : «وَإِذَا الصُّحُفُ<sup>١٢</sup> نُشِرَتْ» فيلتفت الى صفحة باطنة وصحيفة  
قلبه فمن كان في غفلة عن ذاته و حساب سرّه يقول عند ذلك : «ما لهذا الكتاب  
لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ  
رَبُّكَ أَحَدًا<sup>١٣</sup>» .

و منشأ ذلك كما مرَّ مراراً انَّ الدار الآخرة هي دار الحياة والاءدراك لقوله  
تعالى . «وَإِنْ<sup>١٤</sup> الدار الآخرة لهُي الْحَيَوَانُ» .

و موادَّ اشخاصها هي التأمُّلات الفِكْرِيَّة والتصوُّرات الوهميَّة فيتجسَّم -  
الاءخلاق والنيات في الآخرة «يوم تبلى السَّرَائِرُ<sup>١٥</sup>» كما يتروَّح الاءعمال والافعال

١٠ - س ٢٦ ، ي ٢٢١

٩ - س ٤١ ، ي ٣٠

٨ - س ٥٠ ، ي ١٦

١٢ - س ٨١ ، ي ١٠

١١ - س ٤٣ ، ي ٣٥

١٤ - س ٢٩ ، ي ٦٤

١٣ - س ١٨ ، ي ٤٧

١٥ - س ٨٦ ، ي ٩



فى الاول<sup>١</sup> والفعل هاهنا مقدّم "على الملكة وهناك بالعكس قال سبحانه فى قصّة ابن نوح : « إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ <sup>١</sup> » وفى الخبر : « خَلَقَ اللَّهُ الْكَافِرَ مِنْ ذَنْبِ الْمُؤْمِنِ » . وفى كلام فيثاغورث : « اعلم انّك ستعارض لك فى اقوالك و افعالك و افكارك و سيظهر لك من كلّ حركة فكريّة او قوليّة او فعليّة ، صور روحانية و جسمانية فان كانت الحركة غضبيه او شهويّة صارت مادّة لشیطان يؤذيك فى حيوتك و يحجبك عن ملاقة النور بعد وفاتك و ان كانت الحركة عقليّة صارت ملكاً تلتذّ بمناذمته فى دنياءك و تهتدى بنوره فى آخرتك <sup>٢</sup> الى جوار الله و كرامته . فاذا انقطع الانسان عن الدنيا و تجرّد عن مشاعر البدن و كشف عنه الغطاء يكون الغيب له شهادة والسرّ علانية والخبر عياناً فيكون حديد البصر قارياً لكتاب نفسه بقوله سبحانه : « فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ <sup>٣</sup> الْيَوْمَ حَدِيدٌ » و قوله : « و كل انسان الزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً اقرء كتابك كفى <sup>٤</sup> بنفسك اليوم عليك حسيباً » . فمن كان من اهل السعادة واصحاب اليمين و كان معلوماته اموراً مقدّسة « فقد اوتى كتابه يمينه » من جهة عليّين ، « ان كتاب الارار<sup>٥</sup> لفى عليّين وما ادراك ما عليّون كتاب مرقوم يشهد المنقربون » و من كان من الاشقياء - السردودين و كان معلوماته مقصورة على الجرميّات فقد اوتى كتابه من جهة سجّين « ان الفجّار <sup>٦</sup> لفى سجّين » لكونه من المتجرمين المنكوسين لقوله : « ولو ترى اذ المتجرمون ناكسوا رؤسهم<sup>٧</sup> عند ربّهم » .

٢- فى اخراك ... خ، ل . آ، ق - د، ط - ل، ن .

٤- س، ١٧، ي ١٤ .

٦- س، ٨٣، ي ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١ .

١- س ١١، ي ٤٨ .

٢- س ٥٠، ي ٢١ .

٥- س، ٨٦، ي ٧ .

٧- س ٨٣، ي ٧ .

## الاشراق العاشر فى الحساب والميزان

لَسَعَلَتِكَ قَدْ تَنَبَّهْتُ مِنَ الْأَصُولِ الَّتِي كَرَّرْنَا ذِكْرَهَا : أَنَّ كُلَّ مَكْلَفٍ يَرَى<sup>١</sup> يَوْمَ  
الْآخِرَةِ حَاصِلَ مُتَفَرِّقَاتِ حَسَنَاتِهِ وَسَيِّئَاتِهِ وَ يَصَادَفُ جَامِعَ كُلِّ دَقِيقٍ وَ جَلِيلٍ مِنْ  
أَفْعَالِهِ فِى كِتَابٍ «لَا يَتَغَادَرُ صَغِيرَةٌ وَلَا كَبِيرَةٌ<sup>١</sup> إِلَّا أَحْصَاهَا ، وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا  
حَاضِرًا وَلَا يَظْلَمُ رَبُّكَ أَحَدًا» .

وَالْحِسَابُ عِبَارَةٌ عَنْ جَمْعِ تَفَارِيقِ الْمَقَادِيرِ وَالْأَعْدَادِ وَ تَعْرِيفِ مَبْلَغِهَا وَ فِى  
قُدْرَةِ اللَّهِ أَنْ يَكْشِفَ فِى لِحْظَةٍ وَاحِدَةٍ لِلخَلَائِقِ حَاصِلَ حَسَنَاتِهِمْ وَسَيِّئَاتِهِمْ «وَهُوَ أَسْرَعُ  
الْحَاسِبِينَ<sup>٢</sup>» وَ يَعْرِفُ أَيْضًا كُلُّ أَحَدٍ مَقْدَارَ عَمَلِهِ بِمَعْيَارٍ صَحِيحٍ يَعْبُرُ عَنْهُ بِالْمِيزَانِ  
وَأَنْ لَمْ يَسَا وَ مِيزَانُ الْعُلُومِ وَالْأَعْمَالِ ؛ مُوَازِينَ الْأَجْرَامِ وَالْأَثْقَالِ ، كَمَا لَا يَسَاوِ  
مِيزَانُ الْفَلَسَفَةِ وَهُوَ الْمُنْطَقُ مِيزَانُ الْأَرْتِفَاعَاتِ وَالْمَوَاقِيتِ وَهُوَ الْأُسْطُرْلَابُ وَ مِيزَانُ  
الدَّوَايِرِ وَالْقُسَى وَ هُوَ الْفَرْجَارُ وَ مِيزَانُ الْأَعْمَدَةِ وَ هُوَ الشَّاقُولُ وَ مِيزَانُ الْخُطُوطِ وَ  
هُوَ الْمَسْطَرُ وَ غَيْرَهَا مِنَ الْمَوَازِينِ كَالْعُرُوضِ لِلشَّعْرِ وَالْحَسِّ وَ الْخِيَالِ لِبَعْضِ الْمَدْرَكَاتِ  
وَالْعَقْلِ الْكَامِلِ لِلْكَثْلِ وَ بِالْجُمْلَةِ يَكُونُ مِيزَانُ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ جِنْسِهِ<sup>٣</sup> .

## الاشراق الحادى عشر فى معنى النَّفْخِ

قَالَ سُبْحَانَهُ : «وَنُفِّخَ فِى الصُّورِ<sup>٤</sup>» وَلَمَّا سَأَلَ النَّبِىُّ «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آَلِهِ» عَنْ -

٢- س ١٨ ، ي ٤٧

٤- س ٦ ، ي ٦٢

١- س ٣٢ ، ي ١٢

٣- مِيزَانُ كُلِّ شَيْءٍ يَكُونُ مِنْ جِنْسِهِ . آءق - دءط - مءن



الصور ، ما هو ؟ فقال : «قَرَن» من نور اِلْتَقَمَة اسرافيل» فوصف بالسَّعة والضيق واختلف في ان اعلاه ضيق و اسفله واسع او بالعكس و لكل وجه .  
والصور بسكون الواو و قرء بانفتاحها ايضاً: جمع الصورة ، والنفخة نفختان نَفْخَة يُطفئ النار و نفخة يشعلها .

قال تعالى : «و نَفِخْ فِي الصُّورِ<sup>١</sup> فَصَعِقَ<sup>٢</sup> مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ» ثمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَى<sup>٣</sup> «فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» فإذا تهيَّأت هذه الصُّورُ كانت فتيلة استعدادها كالخشيش المحترق و هو الأستعداد لقبول الأرواح كاستعداد الخشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الأشتعال والصور البرزخية كالشرح مشتعلة بالأرواح التي فيها ، فينفخ اسرافيل نَفْخَة واحدة فيمرُّ على تلك الصور فيطفيئها و تمرُّ النفخة التي تليها و هو الأخرى على الصور المستعدة للأشتعال و هي النشأة - الأخرى فيشتعل بارواحها «فَإِذَا هُمْ<sup>٤</sup> قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» فيقوم تلك الصور احياء ناطقة بسا ينطقها الله .

فمن ناطق بالحمد لله و من ناطق يقول: «مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا<sup>٥</sup>» ومن ناطق بـ «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا<sup>٦</sup> وَإِلَيْهِ النُّشُورُ» .

و كلٌّ ينطق بحسب علمه و حاله و ما كان عليه و نسي حاله في البرزخ ويتخيَّل ان ذلك منام كما يتخيَّله المستيقظ ، وقد كان عند موته وانتقاله الى البرزخ كالمستيقظ هناك وانَّ الحياة الدنيا كانت له كالمنام و في الآخرة يعتقد في امر الدنيا والبرزخ انه منام في منام .

١- س ٣٩، ي ٦٨ قوله : الا من شاء الله. اي الذي قامت قيامته في هذه النشأة لفناءه في الحق وبقائه و صحوه

به بعد محوه لا يؤثر فيه نفخ الصور. قال على عليه السلام: «لو كشف الغطاء ما زددت يقينا» .

٤- س ٣٦، ي ٦٨

٣- س ٣٦، ي ٥٢

٢- س ٣٩، ي ٦٨

## الاشراق الثاني عشر

## فى القيامتين الصغرى والكبرى

فالأولى معلومة من مات فقد قامت قيامته ، وكل ما فى القيامة الكبرى له نظير فى الصغرى و مفتاح العلم بيوم القيامة و معاد الخلاق هو معرفة النفس و مراتبها والموت كالولادة ففس الآخرة بالأولى «وما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفساً واحدة» .

فمن اراد ان يعرف معنى القيامة الكبرى و ظهور الحق بالوحدة الحقيقية و عود الروح الأعظم و مظاهره اليه و فناء الكل حتى الافلاك والاملاك والارواح والنفوس كما قال تعالى : «فصعق من فى السموات<sup>٢</sup> ومن فى الأرض إلا من شاء الله» وهم - الذين سبقت<sup>٣</sup> لهم القيامة الكبرى فليتأمل فى الأصول التى سبق ذكرها من توجهه كل سافل الى عال و رجوع كل شىء الى أصله ، و من اثبات الحركات الطبيعية و غاياتها والنفسانية و غاياتها و اتصال النفوس الفلكية بنهاياتها العقلية .

ومن نظر فى الانقلابات الواقعة فى أطوار خلقه الإنسان من صورتها نطفة ثم حيواناً ثم عقلاً و هكذا الى ما شاء الله ؛ و يتحقق بمعنى قوله تعالى : «يا أيها الإنسان إنك كادح» الى ربك كدحاً فستألفه برهاناً وكشفاً لا سماعاً وتقليداً؛ لم يشكل عليه التصديق بالقيامة الكبرى قال تعالى : « و لله ميراث السموات والأرض» و قوله تعالى : «كل شىء هالك إلا وجهه<sup>٥</sup>» و قوله : «كل من عليها

٤- س ٣٢، ي ٢٨

٥- س ٢٩، ي ٦٨

٦- قوله وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى ..... هم الانبياء والكمل من الاولياء الذين قامت قيامتهم فى

هذه النشأة واتصفوا بالولادة الثانية .

٧- س ٢٩، ي ٦٨

٩- س ٣، ي ١٧٦

٨- س ٨٦، ي ٦



فان و يَبْقَى وجهُ رَبِّكَ ذِي الجلال والاِكرام .  
 و اِنْكار من لم يَصِل الى هذاالمقام و لم يَنْلِ هذهالسَّعادة بذوق العيان او  
 بوسيلة البرهان اما لغروره بعقله الناقص او لضعف ايمانه اعاذنا الله و احوانا منه .  
 و من تنوَّر قلبه باليقين يشاهد تبدُّل اجزاء العالم : اعيانها و طبائعها و نفوسها  
 فى كلِّ لحظة (تبدُّل اجزاء العالم و اعيانها . خ،ل) .  
 فالكلُّ متبدلة و تعيناتها متزايلة ، و من شاهد حشر جميع القوى الانسانية  
 مع تباينها و تخالفها و اختلاف مواضعها فى البدن و تفنُّن آثارها المترتبة عليها فى  
 هذه الدار الى ذات بسيطة روحانية و اضمحلالها فيها هان عليه التصديق برجوع  
 الكلِّ الى الواحد القهار .

واعلم ان النفخة و ان كانت من جانب الحق و واحدة لا حاطة بجميع ماسواه  
 لكنَّها بالنسبة الى الخلايق نفخات متعدِّدة حسب تعدُّد الاشخاص كما انَّ الاَزمنة  
 والاَوقات المتمادية اهيئنا انَّما هى ساعة واحدة بالقياس اليه « وما امر الساعة  
 الاَّ واحدة » والساعة ايضا مأخوذة من السَّعى لاَنَّ جميع الاشياء متوجَّهة اليه  
 تعالى ساعية نحوه و تمام التحقيق فى هذا الباب يَحْتَاج الى ملازمة طريقة اهل -  
 الكشف و كثرة المراجعة اليهم .

الاشراق الثالث عشر

فى الجنة والنار

يجب ان يعلم : ان الجنة التى خَرَجَتْ عنها ابونا و زوجته لخطيئتهما غير  
 جنة الآخرة التى وعد المتَّقون بوجه .

٤ - : يجب ان يعلم :

٣ - نس ٥٤، ي ٥٠

س ٥٥، ي ٢٦ و ٢٧

١ - س ٢٨، ي ٨٨

ان الجنة التى خرج عنها ... د،ط - آ،ق . والظاهر ان تأنيث الفعل باعتبار المعطوف اى : الزوجة .

لأن هذه لا يكون ظهورها إلا بعد خراب العالم و بوار السموات و انتهاء الدنيا و ان كانتا متفقين في الحقيقة والجوهر .

وبيان ذلك : ان الموت لما كان ابتداء حركة الرجوع الى الله وكانت النهاية في كل حركة عين البدائه مرتبة و غيرها وجوداً و كمالاً ، فكان بين جنّة هبوط الأرواح وهي المسمّاة عند المحققين من اهل العرفان والشرعية موطن العهد ومنشأ اخذ الميثاق من الذرّيّة وبين جنّة صعود الأشبّاح مطابقة ، لأن حركات الوجود نزولاً على حدود حركاته ارتفاعاً على التّعاكس بين السلسلتين وكل مرتبة من احديهما غير نظيرته من الأخرى لا عينها من كل وجه والإلزام تحصيل الحاصل و هو محال .  
 ١ وبهذا المعنى قالت العرفاء : « ان الله لا يتجلّى في صورة مرتّتين » وقد شبّهوا هاتين السلسلتين بقوسى الدائرة اشعاراً بان الحركة الثّانية رجوعيّة انعطافيّة لا استقاميّة .

واما مكان الجنّة والنار فاعلم انّه ليس لهما مكان في ظواهر هذا العالم لأنّه محسوس وكل محسوس بهذه الحواس فهو من الدنيا والجنّة والنار من عالم الآخرة نعم مكانهما في داخل حجب السماوات والأرض ولهما مظاهر في هذا العالم وعليها يثحمل الأخبار الواردة في تعيين بعض الأمكنة لهما والنقول والروايات في ذلك كثيرة مختلفة ذكرنا وجه التوفيق بينها في المبدء والمعاد ٢ .

قال بعض العرفاء ٣ : « واعلم عصمنا الله و إيّاك ان النار من اعظم المخلوقات و

١- في نسخة : د، ط : « ولهد المعنى » .. والمتكلم بهذه الكلمة الشيخ الأكبر محيى الدين وتلميذه القونيوى وسائر من تبعهما قال الشيخ الأكبر : « ان في جمال الحق سعة لو تكرر لضاق نحن قد ذكر مأخذ هذه القاعد في شرحنا على المقدمة التى سنفها العارف القيصرى » طبع مشهد ١٣٨٥ هـ ق ومصباح الانس ص ١٤ .

٢- المبدء والمعاد طع ط ١٣٢٤ هـ ق ص ٢٨٠ و كذا ذكر وجه التوفيق بينهما فى الاسفار مفصلاً مبحث النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٧٠ ، ١٧١ .

٣- والقائل الشيخ الأكبر فى الفتوحات المكية .



بعيدة القعر وهى تحوى على حرور و زمهرير ففيها البَرْد على ' اقصى ' درجاته والحرور على ' اقصى ' درجاته و بين اعلاها وقعرها خمس و سبعون مائة من السنين وفى دار حرورها هواء " محرق لاجمر لها سوى بنى آدم والاعجار المتخذة آلهة والجن لهبها كما قال : «وقودها الناس<sup>٤</sup> والحجارة ؛ فكبكبا فيها هم الغاوون<sup>٥</sup> و جنود ابليس اجمعون» .

و خلقها الله من صفة الغضب لقوله : «ومن يحثل<sup>١</sup> عليه غضبي فقد هوى<sup>١</sup>» ولذلك تجبرت على الجبارة و قصت المتكبرين ومن اعجب ما رويانا عن رسول الله صلى الله عليه و آله انه كان قاعداً مع اصحابه فى المسجد فسمعوا هدّة عظيمة فارتاعوا فقال صلى الله عليه و آله : اتعرفون ما هذه الهدّة؟ قالوا: الله ورسوله اعلم. قال: «حجر»<sup>٢</sup> القى من اعلى ' جهنم منذ سبعين سنة<sup>٣</sup> الا ان وصل الى ' قعرها وكان و صوّله الى ' قعرها و سقوطه فيها هذه الهدّة» فما فرغ من كلامه الا والصراخ فى دار منافق من المنافقين قد مات و كان عمره سبعين سنة ، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله : «الله اكبر» فعلم الصحابة : ان هذا الحجر هو ذاك و انه منذ خلقه الله يهوى فى جهنم و بلغ عمره سبعين سنة فلما مات حصل فى قعرها .

قال تعالى<sup>١</sup> : «ان المنافقين<sup>٧</sup> فى الدرك الاسفل من النار» فكان سمعهم تلك الهدّة التى اسمعهم<sup>٢</sup> الله ليعتبروا (فكان سماعهم تلك..... خ،ل) .

و روى عن النبى صلى الله عليه و آله ، انه سئل عن قوله تعالى<sup>١</sup> : «سائرهم<sup>٣</sup>» فقال : انه جبل من نار يصعد فيه سبعين خريفاً ثم يهوى فيه كذلك أبداً .

٥- سر ٢٦ ، ي ٩٤

٧- سر ٤ ، ي ١٤٤

٤- سر ٢٢ ، ي ٢٢

٦- سر ٢٠ ، ي ٨٣

٨- سر ٨٤ ، ي ١٧

وقال ايضاً : يكلّف ان يصعد عقبة في النار كلّما وضع يده عليها ذابت فاذا رجعها عادت و اذا وضع رِجله ذابت فاذا رفعها عادت و يهوى فيه الى 'اسفل' سافلين .

فذلك الصعود هو سفر الطبيعة من 'اعنى' طبقتها الى 'اسفلها' .  
فانظر ما اعجب كلام الله و ما اللطف تعريف النبي «صلى الله عليه وآله» و اشارته وما 'اغرب' تعليمه .

#### الاشراق الرابع عشر

في الاشارة الى 'مظاهر الجنة والنار

انّ لكلّ معنى من المعاني الاصوليّة حقيقة و مثالا و مظهراً فالانسان مثلاً له حقيقة كليّة و هو الانسان العقلي الجامع لجميع خواصّه و لوازمه ، مظهر لاسم الله و هي الروح المنسوبة الى الله في قوله : فنَفَخْتُ فيه <sup>١</sup> من روعي .

وله امثلة شخصيّة كزيد وعمر و له مظاهر كالمرائي الصّقاليّة والمشاهد الحسية فكذلك للجنة حقيقة كليّة هي روح العالم ومظهر لاسم الرحمن «و يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ الى الرحمن <sup>١٢</sup> وفداً» ولها مثال كليّ وهو العرش الاعظم مستوى الرحمن ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمن ولها 'مشاهد' و مظاهر جزئيّة .

وكذلك النار لها حقيقة كليّة جامعة هي البعد عن رحمة الله بحسب اسمه الجبار والمنتقم ولها نشأة مثاليّة كليّة هي طبقات سبعة تحت الكرسي «موضع القدمين قدم الجبار» و قدّم <sup>٣</sup> صدق عند ربك وفيه اصول السّدرة التي هي «شجرة

٢- س ١٩ ، ي ٨٨

١- س حجر ١٥ ، ي ٢٩

٣- سورة الهمزة ، ١٠٤ ، ي ٧ . في نسخة داط : وفيه اصول السدرة التي هي من ....



الزَّقْوْمُ طعام الاثيم» وهناك ينتهى اعمال الفُجَّار والمنافقين ولها امثلة جزئية هي طبيعة كل احد و هواه فى اولاه و اخراه ولها ابواب و مشاعر و هى سبعة و هى عين ابواب الجنة فاتها على شكل الباب الذى اذا فتح الى موضع انسدد به موضع آخر فعين غلقه لمنزل عين فتحه لمنزل آخر و هذه الابواب مفتوحة على الفريقين اهل النار و اهل الجنة الا باب القلب فانه مطبوع على اهل النار ابداً «لا يفتح لهم ابواب السماوات ، ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط» .

لأن صراط الله ادق ، من الشَّعر فيحتاج من يسلكه الى كمال التدقيق والتلطيف و انى تيسر للحمقاء الجاهلين خصوصاً مع الاغترار والاضتداد برأيهم من غير تسليم و انقياد .

فابواب الجحيم سبعة و ابواب الجنة ثمانية و هذا الباب الذى لا يفتح لهم ولا يدخل عليه احد منهم هو فى السور فباطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبلكه العذاب وهى «النار التى تطلع على الافئدة<sup>٢</sup>» وللنار على الافئدة اطلاع لا دخول ، لعلق ذلك الباب فهو كالجنة حقت بالمكارة .

والسُّور حجاب مضروب بين الفريقين يسمّى الاعراف بين الجنة والنار و هو مقام من اعتدلت كفتا ميزانه «وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم و نادوا اصحاب الجنة ان سلام» عليكم لم يدخلوها<sup>٣</sup> وهم يطعمون . الآية» .

و اعلم ان جهنم تحوى على السماوات والارض على ما كانتا عليه اذا كانتا رتقا فرجعتا الى صفتيهما من الرَّتق و الكواكب كلُّها طالعة و غاربة على اهل النار بالحرور على المقرورين و بالزَّمهرير على المحرورين و ذلك بعد المؤاخذة و

١- ابواب السماء . سورة ٧ ، آية ٢٨

٢- س ٧ ، ي ٤٤

٣- س ١٠٤ ، ي ٦

استيفاء العذاب بما هو اجرموا و كذلك طعامهم و شرابهم من شجرة الزقوم لكل انسان بحسب ما يبرده او يسخنه كالظئمان يجد ماءً بارداً فيجد له من اللذة لا ذهابه حرارة العطش و كذلك ضدّه :

### تنبيه

ذكر بعض<sup>١</sup> اكابر العرفاء في قوله تعالى : « واتقوا النار التي<sup>٢</sup> و قودها الناس والحجارة » .

: « ان النار قد يتخذ دواءً لبعض الامراض و هو الداء الذي لا يشفى الا بالكي من النار فقد جعل الله النار وقايةً في هذا الموطن من داء هو اشد من النار في حق المبتلى به و اى داء اكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيامة دواءً كالكي بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيامة داءً عظيماً اعظم من النار و هو غضب الله و لهذا يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنة كما جعل في الحدود الدنيا وية و وقاية من عذاب الآخرة » . انتهى كلامه .

اقول : هذا في حق المؤمن الفاسق واما في حق الكافر فسنبينه عليه فيما سيأتى انشاء الله<sup>٣</sup> .

### تنبيه آخر (آخر. خ، ل)

لما اشرنا الى<sup>١</sup> : ان الجنة فوق السماء السابعة بل داخل في حجب السماوات . فاعلم ان كثرة الاثير و اشعة الشمس والكواكب التي هي بمنزلة الجمرات

١- وهو الشيخ العارف الكامل المكمل محيى الدين ابن عربى فى فتوحاته المكية

٢- سور بقره ٢ فالتقوا نار التي ، ي ٢٢

٣- فى اكثر النسخ « واما فى حق الكافر فسنبينه فيما سياتى » من دون ذكر لفظ عليه .



تحت القدر و فوقه بوجه كما يؤثر في المولّدات و نضج هذه الفواكه والمعادن في حرارة الصّيف مع كونها ناراً كذلك من عرف نشأة الآخرة و موضع الجنة والنار وما في فواكه الجنة من النّضج الذي يقع به الا لتذاذ لا كليه من اهل الجنان ؛ علم اين النار و اين الجنة ، وان نضج فواكه الجنة سببها حرارة النار التي تحت مقعر ارض الجنة فيحدث النار حرارة في مقعر ارضها فيكون بها صلاح ما في الجنة من المأكولات ولا نضج الا بالحرارة و هي لها كحرارة النار تحت القدر فان مقعر ارض الجنة هو سقف النار والشمس والقمر والنجوم كلها في النار اودعها الله فيها وفي احكامها ما كانت منافع حيوانات الدنيا و منافع حيوانات الجنة فيفعل بالاشياء هنالك علواً كما كانت تفعل بها هيها سفلاً وكما هو الا مر هيها كذلك ينتقل الى هنالك بالمعنى و ان اختلفت الصّور فافهم ان كنت موفقاً .

#### الاشراق الخامس عشر

في احوال يعرض يوم القيامة على الجملة

وتفاصيلها مستفادة من القرآن والحديث على اتمّ تفصيل و اوضحه الا انه نبأ عظيم والناس عنه معرضون .

واعلم ان القيامة كما اشرنا اليه من داخل حجب السماوات والارض فما لم ينهدم بناء الظاهر لم ينكشف احوال الباطن لائن الغيب والشهادة لا يجتمعان و لذلك ورد عن النبي «صلى الله عليه و آله» : «لا يقوم الساعة و على وجه الارض من يقول الله الله» و منزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من الرحم فلا يقوم الا «اذ زلزلت»

١- وفي التفاسير : ان النبأ العظيم هو على بن ابي طالب «هو النبأ العظيم و فلك نوح»

لان بوجوه وانغمارد في مبدئه تقوم القيامة. وقال : لو كشف الغطاء .... ولعمري ان الجنة خلقت من ظل لطفه والنار من هيئته وقهره «عاشق بر لطفو بر قهرش بجد» وفي حقه ورد : انه قسيم الجنة والنار .

الأرض زلزالها<sup>٤</sup> ، «وانشقت السماء<sup>٥</sup> فهي يومئذ واهية وانتشرت الكواكب<sup>٦</sup> وكثورت الشمس<sup>٧</sup> وخسف القمر<sup>٨</sup> و سيّرت الجبال<sup>٩</sup> و عطّلت العشار<sup>١٠</sup> و بعث مافى القبور<sup>١١</sup> و حصل مافى الصدور» .

فما دام السالك خارج حجب السموات والأرض فلا يقوم القيامة «ومن مات فقد قامت عليه القيامة» والله سبحانه داخل هذه الحجب «و عنده علم الساعة<sup>١٢</sup>» و هذا هو الجواب الحقّ مع الكفار اذ قالوا : «متى هذا الوعد ان كنتم صادقين<sup>١٣</sup>» .

فمن كان بعد على وجه الأرض مع هذه الطبيعة الزائلة الحاجبة عن انوار الآخرة لم يحشر بعد الى الله فاذا خرج عن الدنيا حشر اليه تعالى و قامت قيامته . واذا مات كل واحد بنفخ الصور قامت القيامة الكبرى «فاذا نفخ في الصور فصعق من في السماوات . الآية» فظهر نور الانوار وانكشف ضوء الحقيقى و تجلى جمال الآحادية فلم يبق لانوار الكواكب عنده ظهور فهي مطموسة الانوار مطوية السماوات يمين الحق و يتصل كل مستفيض بالمفيض عليه فجمع الشمس والقمر واذا اتحد ذوالنور مع النور والفعل بالفاعل لم يبق من القوى والحواس تأثير ولا للمحسوس بما هو محسوس عين ولا اثر .

«لا يرون فيها شمساً<sup>١٥</sup> ولا زمهريراً، وحمّلت الأرض<sup>١٦</sup> والجبال فدكتا دكة واحدة» لانهما ابدأ في الزلزال والاندكاك من خشية الله لا استقرار لهما ولا جمود

٤- س ٩٩، ي ١

٦- س ٨٢، ي ٢

٨- س ٧٥، ي ٨

١٠- س ٨١، ي ٤

١٢- س ٩، ي ١٦

١٤- س ٣٩، ي ٦٨

١٦- س ٢٩، ي ١٤

٥- س ٦٩، ي ١٦

٧- س ٨١، ي ١٠

٩- س ٥٢، ي ١٠

١١- س ١٠٠، ي ٩، ١٠

١٢- س ٨٩، آية ٣٢

١٥- س ٧٦، ي ١٣



فى الواقع بل الجبال كالسحاب فى الذوبان والسيلان والحسّ يغلط فيها «فترى -  
الجبال تحسبها<sup>٤</sup> جامدة<sup>٥</sup> وهى تمرّ مرّ السحاب فيومئذ وقعت<sup>٥</sup> الواقعة». .  
فاذا كشف الغطاء يرى<sup>٦</sup> كل شىء على<sup>٦</sup> اصله من غير تغليط وتزويق فالسّماء  
والارض وغيرهما لكونها من ذوات الالواضع الشخصية التى ركبت من موادّ وصور  
واعراض مختلفة قام بها نحو وجودها المحسوس الذى مظهره الحواس وانفعالاتها  
فليس لها فى مشهد آخر هذا النحو من الوجود الذى ينفع منه الحواس بل يشاهد  
هذه الاشياء فى عرصة الآخرة بحقايقها بمشعر<sup>٦</sup> اخروى يتنوّر بنور ملكوت الله  
«تعالى شأنه» مشاهدة الاصل والمخبر وملاحظة الباطن والسرّ فيشاهد الجبال  
«كالعهن المنفوش<sup>٦</sup>» لضعف وجوده و يتحقّق بمعنى قوله تعالى شأنه :  
«ويسئلونك<sup>٦</sup> عن الجبال فقُل يَنسِفُها رَبِّي نَسْفًا يَذَرُها قَاعًا صَفْصَفًا لا ترى فيها  
عِوَجًا ولا اَمْتًا .

ويشاهد يومئذ نار جهنم «وقودها الناس والحجارة<sup>٨</sup>» وهى نار تأكل بعضها  
بعضاً و يَصُول بعضها على<sup>٦</sup> بعض وهى نار تذرّ العظام رميماً وترى البحار مسجورة بها  
كما قوله : «واذا البحار سجّرت<sup>٩</sup>» .

وهذه النار غير النار التى تطلّع على<sup>٦</sup> الافئدة فان هذه قد تخبأت وذلك<sup>١٠</sup>  
بالنوم الذى قد يتنعم به اهل العذاب فيخفّف عنهم بذلك من الالام على<sup>٦</sup> قدره  
«كلّما خبّت<sup>١١</sup> زدنّاهم سعيراً» وهذا ممّا يدلّ على<sup>٦</sup> انها نار محسوسة تقبل الزيادة  
والنقصان لان النار الحقيقية لا تقبل هذا الوصف .

٥- س ٦٩، ي ١٥

٧- س ٢٠، ي ٩٧

٩- س ٨٨، ي ٦

٤- س ٢٧، ي ٩٠

٦- س ١٠١، ي ٤

٨- س ٦٦، ي ٦٦ - س ٢، ي ٢٢

١٠- فان هذه قد تخبو بالنوم الذى ... الخ . د، ط

١١- س ٨٤، ي ١٢

و يحتمل أن يكون المراد كلما خبت معنى النار المتسلطة على أجسادهم زدناهم سعيراً بانقلاب العذاب الى بواطنهم وهو التفكر في الفضيحة والهول يوم القيامة و هو اشد من العذاب الجسماني و يحضر الخلاق كلهم في عرصات القيامة «فاذا هم بالساهرة» وينكشف الاغطية والحجب لاهل البرازخ و يرتفع الحواجز «و نادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون<sup>١٢</sup>» واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا «ربنا لا تجعلنا<sup>١٤</sup> مع القوم الظالمين» و «نادى اصحاب النار اصحاب الجنة<sup>١٥</sup> ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله قالوا: ان الله حرّمهما على الكافرين» .

والمخلصون عند ذلك عن البرازخ يتوجهون الى الحضرة الربوبية «فاذا هم<sup>١٦</sup> من الاعداء الى ربهم ينسلون» .

والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق بواحد من طرفي التضاد و يقام بين الجنة والنار في صورة كبش امّح و يذبح بشفرة يحيى وهو صور الحياة بامر جبرئيل مبدء الابرار و مّحى الاشباح باذن الله ليظهر حقيقة البقاء السّرمد بموت الموت و حياة الحياة والجحيم يحضر في العرصة على صورة بغير وجيى يومئذ بجهم (ليتذكر الانسان . خ، ل) يتذكّر الانسان و يشاهدها اهل العيان «و برزت الجحيم<sup>١٧</sup> لمن يرى» فيطلع الخلاق من هول مشاهدتها على فنائهم و يفرعون الى الله لولا ان حبسها الله لاحت السماوات والارض .

فهذه من علوم الآخرة وهى كثيرة يخرجنا ايرادها عن المقصود وجملة القول

١٢- س ٤٣ ، ٧٧

١٥- سر ٤٣ ، ٥٥

١٢- س ٧٩ ، ١٤

١٤- س ٤٦ ، ٣٥

١٦- س ٣٦ ، ٥١

١٧- سر ٧٩ ، ٢٦ - س ٢٦ ، ٩١



ان مواطن القيامة سبعة وهى: العَرَض و اَخذ الكتب والموازين والصِّراط والاعراف و ذبح الموت والمأدبة التى يكون فى ميدان الجنة .

اما العرض فهو مثل عرض الجيش يعرف اعمالهم فى الموقف وقد ورد عنه «صلى الله عليه وآله» انه سئل عن قوله تعالى : «فسوف يَحْسابُ ١ حساباً يسيراً» فقال : ذلك هو العرض فان من نوقش فى الحساب عَذَّب «فيعرف المجرِّثون ٢ بسيماهم» كما يعرف الاءخيار ههنا بزيئهم .

واما الكتب «فامَّا مَنْ اوتىَ كتابه يمينه فسوف يَحْسابُ حساباً يسيراً و ينقلب الى ١ اهله مسروراً ٢» وهو المؤمن السعيد لانه كتابه من جنس الاءلواح - العالية «والصُّحُف المكرَّمة المرفوعة المظهرَّة بايدي سفرة كرام بَررة ٤» «واما من اوتى كتابه بشماله ٥» وهو المنافق الشقي لانه كتابه من جنس الاءوراق - السفلية والصحايف الحسية القابلة للاحتراق كما قال سبحانه: «انَّ كتاب الفجار لفي سِجِّين ٦ وما ادرىك ما سجين كتاب» مرقوم «ويل» يومئذ للمكذِّبين» واما الكافر فلا كتاب له والمنافق سئل عنه الاءيمان وما اخذ عنه الاءسلام و قيل فى حقِّه «انه كان لا يؤمن بالله العظيم ٧» فدخل فيه المعطل والمُشرك والجاحد و يكون المنافق فى باطنه واحداً من هؤلاء ولا ينفع له صورة الاءسلام وينفع للعوام والضعفاء .

واما من اوتى كتابه وراء ٨ ظهره فهم الذين اوتوا الكتاب فنبذوه ٩ وراء ظهورهم واشتروا به ثَمناً قليلاً» فاذا كان يوم القيامة قيل له خذ من وراء ظهرك اى: من

٢- س ٥٥، ي ٤١ .

٤- س ٨٠، ي ١٣، ١٤، ١٥ .

٦- س ٨٣، ي ٨٦، ٨٧ .

٨- س ٨٤، ي ١٠ .

١- س ٨٤، ي ٨ .

٢- س ٨٤، ي ٨٦، ٨٧ .

٥- س ٦٩، ي ٢٥ .

٧- س ٦٩، ي ٣٣ .

٩- س ٣، ي ١٨٤ .

حيث نبذته فيه في حيوتك الدنيا «قل ارجعوا ورائكم فالتمسو نوراً»<sup>١٠</sup> و هو كتابه المنزل عليه لا كتاب الاعمال فانه حين نبذه وراء ظهره «ظن ان لن يحور»<sup>١١</sup>.  
واما الموازين فيجعل فيها الكتب والصحائف كما يوزن ههنا الا نظار الصحيحة والفاصلة بعلم الميزان ليظهر صحتها وفسادها و يستبان صحتها من فسادها وآخر ما وضع في الميزان قول العبد: «الحمد لله» ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله: «الحمد لله ملاء الميزان».

وكفة ميزان كل واحد بقدر علمه و كل ذكر و عمل يدخل فيه الا لا اله الا الله، لان كل عمل له مقابل في عالم التضاد و ليس للتوحيد مقابل الا الشرك، ولا يجتمعان في ميزان واحد، اذ اليقين الدائم كما لا يجمع ضدّه لا يتعاقبان على موضوع واحد، فليست للكلمة ما يقابلها ويعادلها في الكفة الاخرى ولا يرجح عليها شئ كما يدل عليه حديث صاحب السجلات\* واما المشركون «فلا تقيم لهم يوم القيامة وزناً» لان اعمال خيرهم محبوبة.

واما الصراط فهو طريق الجنة يشتمل عليه الشرع الا نور و هو ههنا معنى و في الاخرة له صورة محسوسة يقول الله لنا: «وان هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه»، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن<sup>١٣</sup> سبيله»

ولما تلى رسول الله «صلى الله عليه وآله» هذه الآية خط خطاً وعن جنبه خطوطاً فالمستقيم هو صراط التوحيد الذي سلكه جميع الانبياء واتباعهم والسعوىجة هي طرق اهل الضلال، والمشرک لا قدم له على صراط التوحيد وله قدم على صراط الوجود والمعطّل لا قدم له على صراط الوجود والموحّد وان كان فاسقاً لا يخلد

١٠- س ٥٧، ي ١٣ ١١- س ٨٤، ي ١٤ \* السجلات جمع السجل اي الدفتر فقد ورد ان رجلاً لم يعمل خيراً وقد تلفظ يوم بكلمة «لا اله الا الله» مخلصاً فيوضع في مقابله تسعة وتسعون سجلاً من اعمال الخير ..... ظاهر الحديث المقابلة وزاد عليها المصنف المعادلة  
١٢- س ١٨، ي ١٠٥ ١٣- س ٦٦، ي ١٥٤



فى النار بل يُمْسِكُ و يسئل و يعذَّب على الصراط، وهو على ' متن جهنم غايب فيها والكلايب التى فيه بها يُمْسِكُهُمُ الله عليه  
ولما كان الصِّراط فى النار وما ثمَّ طريق الى الجنة الاَّ عليه ، قال تعالى: «وان منكم الاَّ واردها كان على ربِّك ا حتماً مقضياً» وهذه الكلايب والخطاطيف والحسك كما ورد فى الحديث هى: صور اعمال بنى آدم» وهى القيود والتعلقات بالأمور الدنيا تُمْسِكُهُم على الصِّراط فلا ينتهضون الى الجنة ولا يقعون فى النار حتى يدركهم الشفاعة لمن اذن له الرحمان فمن تجاوز ههنا تجاوز الله عنه ومن انظر معسر انظره الله ومن عفى عفى الله عنه ومن استقصى حقه ههنا عن عباده استقصى الله حقه منه هناك ومن شدَّد<sup>٢</sup> على هذه الاممة شدَّد الله عليه كما ورد فى الحديث : انما هى اعمالكم تردُّ عليكم . فالتزموا مكارم الاخلاق هو غداً يُعاملُكم بما عاملتم به عباده .

واما الاعراف فهو: سور بين الجنة والنار، «باطنه<sup>٣</sup> فيه الرحمة» وهو ما يلى منه الجنة «وظاهره من قبله العذاب» وهو ما يلى<sup>٤</sup> منه النار، يكون عليه من تساوت كفتا ميزانه فهم ينظرون بعين الى النار و بعين اخرى الى الجنة وما لهم رجحان بما يدخلهم احدى الدارين فاذا دعوا الى السجود وهو الذى يبقى يوم القيامة من التكليف فيسجدون فيرجح ميزان حسناتهم فيدخلون الجنة ولو جاءت ذرة لاحدى الكفتين لرجحت بها فيطعمون فى كرم الله وعدله وانه لا بدَّ لكلمة «لا اله الاَّ

١- س ١٩، ي ٧٢

٢- ومن شدّد على هذه الامة شدّد الله عليه . فى نسخة المطبوعة : «من شدّد على هذه الآية من الله عليه» والظاهر

انه اشتباه بين من الناسخ .

٣- سورة ٥٧، آية ١٣

٤- فى بعض النسخ: وهو ما يلى الجنة منه وما يلى النار منه .

الله» عناية بصاحبها لقول الله فيهم : «وعلى الأعراف رجال» يُعرفون كلاً بسيماهم  
الآيات .

واما ذبح الموت فان الله يظهره يوم القيامة في صورة كبش أملح ويأتي يحيى  
«عليه السلام» وييده الشفرة فيضجعه ويذبحه وينادى منادياً اهل الجنة «خلود» بلا  
موت ويا اهل النار خلود بلا موت .

وليس في النار في ذلك الوقت إلا الذين هم اهلها و ذلك يوم الحسرة و انما  
سمي بها لانه حسر للجميع اى ظهر عن صفة الخلود الدائم للطائفتين فاما اهل الجنة  
اذا راوا الموت سرثوا سروراً عظيماً فيقولون بارك الله لنا فيك لقد خلصتنا من تلك الدنيا  
و كنت خير وارد علينا وخير تحفة اهداها الله الينا قال النبي «صلى الله عليه و آله» :  
«الموت تحفة المؤمن» .

واما اهل النار اذا بصروه يفرعون منه يقولون: «لقد كنت شرّاً وارد علينا حلت  
بيننا وبين ما كنا فيه من الخير والدعة» ثم يقولون له عسى ان تميتنا فنستريح ممّا  
نحن فيه، ثم تغلق ابواب النار غلقاً لا يفتح بعده وينطبق على اهلها ويدخل بعضها  
على بعض ليعظم الضغطة<sup>٥</sup> على اهلها فيها و يرجع اسفلها اعلاها و اعلاها اسفلها ،  
ويرى الناس والشياطين فيها كقطع اللحم في القدر اذا كان تحتها النار العظيمة «يغلى  
كغلى الحميم»<sup>٦</sup> فيدور بمن فيها علوا وسفلا «كلّما خبت<sup>٧</sup> زدناهم سعيراً»  
بتبديل الجلود .

واما المأدبة فهي لاهل الجنة و فيها درّ مكّة بيضاء نقيّة منها ، يأكلون و في

٥- ليعظم الضغاط... د، ط - آ، ق

٤- س٧، نى ٤٤

٦- س٤٤، نى ٤٦

٧- س١٧، نى ٩٩



ذلك الوقت يجتمع اهل النار فى مندبة فاهل الجنة فى المآدب و اهل النار فى المنادب و طعامهم فى المأدبة زيادة كبدالنون لمناسبة الحياة التى فى عنصر الماء للحيوان - البحرى. والكبد ايضاً بيت الدم و هو مركّب الحياة لمكان الروح الحيوانى فهو بشارة لاهل الجنة ببقاء الحياة ابدًا وطعام هؤلاء فى المندبة طحال الثور والطحال بيت الوسخ يجتمع فيه اوساخ البدن وما يعطيه الكبد من الدّم الفاسد والثور حيوان ترابى طبعه البرد واليبس والارض محمولة على قرن الثور و جهنم على صورة الجاموس فالطحال من الثور لغذاء اهل النار اشدّ مناسبة لما فى الطحال من - الدّمويّة لا يموتون ولما فيه من اوساخ البدن لا يحيون<sup>٨</sup> فيورثهم اكله سقمًا ومرضًا وبؤسًا ثم يدخل اهل النار ، النار واهل الجنة الجنة «فما هم منها بمُخرجين»<sup>٩</sup>

#### الاشراق السادس عشر

فى كنيّة خلود اهل النار الذين

هم اهلها فيها

هذه مسألة عويصة" وهى موضع خلاف بين علماء الرسوم و بين علماء الكشف وكذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل تسرمد العذاب عليهم الى مالا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهى العذاب فيهم الى اجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفّار منها و انهم ما كثون الى مالا نهاية له فان لكل من الدارين عُمّاراً و لكل منهما ملائوها .

والأصول الحكيمّة دالّة على ان القسر لا يدوم على طبيعة وان لكل موجود

٨- فى بعض النسخ: «لا يحبون صورتهم اكله» وهو غلط فاحش و كذا فى النسخة المطبوعة فى ١٢٩٨ هـ ق .

٩- س ١٥ ، ي ٤٨

غاية يَصِلُ اليها يوماً وان الرحمة الالهية وسعت كل شيء كما قال جل ثناؤه :  
«عذابي أصيب به<sup>١</sup> من اشاء و رحمتي وسعت كل شيء» .

وعندنا أيضاً اصول دالة على ان الجحيم و آلامها و شرورها دائمة باهلها ، كما  
ان الجنة و نعيمها و خيراتها دائمة باهلها الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر .  
وانت تعلم : ان نظام الدنيا لا ينصلح الا بنفوس غليظة و قلوب قاسية ولو كان  
الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله و قلوب خاشية لاختل النظام بعدم  
العاملين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ كالفراعنة والدجاجلة والنفوس  
المكثارة كشياطين الائنس والنفوس البهيمة كجهلة الكفار .

وفى الحديث الرباني : «انى جعلت معصية آدم سبباً لعمارة العالم» قال  
سبحانه : «ولو شئنا لآتينا كل نفس<sup>٢</sup> هديها ولكن حق القول مني لاملئن  
جهنم من الجنة والناس اجمعين» .

فكونها على طبقة واحدة ينافى الحكمة لا هنال ساير الطبقات الممكنة في  
مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل و خلثوا اكثر مراتب هذا العالم  
عن اربابها فلا يتمشى النظام الا بوجود الاءمور الخسيسة والدنيئة المحتاج اليها في  
هذه الدار التي يقوم بها اهل الظلمة والحجاب و يتنعم بها اهل الذللة والقسوة  
المبعدون عن دار الكرامة والمحبة والنور .

فوجب في الحكمة الحقّة التفاوت في الاءستعدادات لمراتب الدّرجات في -  
القوّة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه التلازم النافذ في قدره -  
الحكم بوجود السعداء والاءشقياء جميعاً فاذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء  
الهي و مقتضى ظهور اسم ربّاني فيكون لها غايات طبيعية ومنازل ذاتية والاءمور



الذاتية التي جبلت عليها الأشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملائمة لذينة ؛ و ان وقعت المفارقة عنها امدأ بعيداً ، والحيلولة عن السكون اليها والاستقرار لها زماناً مديداً ، كما قال تعالى<sup>١</sup> : «وحيل<sup>٢</sup> بينهم وبين ما يشتهون» والله متجلّ بجميع - الأسماء في جميع المقامات والمراتب فهو الرحمن الرحيم و هو العزيز القهار و في الحديث «لولا أن تَذنبون لذهب بكم و جاء بقوم يذنبون» .

وقال بعض المكاشفين<sup>٤</sup> يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله و اهل - النار بعَدل الله و ينزلون فيهما بالأعمال ويخلّدون فيهما بالنيّات فيأخذ الأَلم جزاء العقوبة موازياً لمدّة العمر في الشّرْك في الدنيا فاذا فرغ الأَمدُ جعل لهم نعيماً في الدار التي يخلّدون فيها بحيث انّهم لو دخلوا الجنة تألّموا العدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتلذّدون بما هم فيه من نار و زمهرير وما فيها من لذع الحيّات والعقارب كما يلتذّد اهل الجنّة بالظلال والنور و لسم<sup>٥</sup> الحسان من الحور لان طباعهم يقتضى ذلك ، الا ترى الجُعَل على<sup>٦</sup> طبيعة يتضرّر بريح الورد و يلتذّد بالنّتن والمحروور من الأَفسان يتألّم بريح المسك فاللذّات تابعة للسلايم والأَلام لعدمه»  
ونقل في الفتوحات المكية<sup>٦</sup> عن بعض اهل الكشف انه قال : «انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد» من الناس البتّة و يبقى ابوابها تصطفق و يُنبّت في قعرها «الجرجير» و يخلق الله لها اهلاً يملأها» .

٢- س ٣٤ ، ي ٥٣

٤- وهو العارف المكاشف ابن العربي في الفتوحات المكية و كتاب فصوص الحكم والشيخ العارف صدر القونوي

٥- ولثم الحسان من الحور .

٦- فتوحات المكية ط بولاق ١٢٧٨ هـ ق ج ٢ ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

قال القيصري في شرحه<sup>١</sup> للفصوص : و اعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسراء عباد الله وليس لهم وجود و صفة و فعل " الا بالله و حوله و قوَّته و كلَّهم محتاجون الى رحمته و هو الرحمن الرحيم ، ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احداً عذاباً ابداً و ليس ذلك المقدار من العذاب ايضاً الا لاجل ايصالهم الى كمالهم المقدَّر لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره و ينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل :

و تعذيبكم عَذْب" و سخطكم رضى و قطعكم وصل" و جوركم عدل"\*

١- شرح القيصري على فصوص الحكم ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٢٤٦ «الفصل الهوى» وقد بين هذا التحقيق في الفصل الاسماعيلي ايضاً ص ٢٢٨ و الشيخ العارف ، ابن العربي يشير في امثال هذه المواضع الى مافيها من الرحمة الحاقانية و هي من المطلعات المدركة بالكشف لانه ينكر نفوذ بالله وجود العذاب وما جاء في الكتاب الا لى انواع العذاب في النشأة الدنياوية حاكية عن العذاب في الآخرة ، لان عذاب الآخرة ابقى و ادوم فالمصير الى ما حققناه .

\* - لا بأس بذكر مسألة دوام العذاب و خلود الكفار وما يرد على المصنف العارف التحرير والشيخ الاكبر ابن العربي و اتباعه و عمدة استدلال المصنف و نقاوة حجته على انقطاع العذاب يرجع الى الدليلين :

الاول : ان فطرة التوحيد اى الفطرة الله التى فطر الناس عليها اصل ثابت فى السعداء والاشقياء والفطرة الذاتية لا تزول بطريان الفسق والكفر والكفر والفسق صفتان عرضيتان بالنسبة الى الفطرة الاولى والمقاوم الذاتى الداخلى تغلب على الصفة العرضية الموجبة للعذاب و الى هذا اشار استاد «١» مشايخنا المعظام .

خلقان همه بفطرت توحيد زاده اند  
از رحمت آمدند بر رحمت روند خلقى  
اين شرك عارضى شمر و عارضى يزول  
اينست سر عشق كه حيران كند عقول

اصل نقدش لطف و داد و بخشش است  
قهر بر وى چون غبارى از غش است

الثانى ان الرحمة الواسعة وسعت كل شئ و سبقت على غضبه و مقتضى الرحمة الرحمانية غلبتها على الغضب و تخلص الكفار عن النار يرد عليه ان مبدء العذاب فى الكفار امر جوهرى و طبيعة ثانوية حاصلة من تكرار الفسق والفجور ولهذا كانت حركت الكفار فى الآخرة الى الصور المولمة الموزية حركة دورية واذا لم تكن لهم الحركة المستقيمة لامحالة يقفون فى النار الذين رسخت فى باطن وجودهم الهيئات الردية والصور البهيمية ليس لهم رافع خارجى ولا دافع داخلى يدور عليهم العذاب على الدوام و يتجدد عليهم الصور المولمة



و ذكر بعض المحققين من اهل الكشف <sup>١</sup> «ان من الاحوال التى فطر الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الا الله .

قال تعالى : «وقضى ربك الا تعبدوا الا الله» وهذه عبادة ذاتية» وقد سبق منّا القول بان جميع الحركات والانتقالات فى ذوات الطّبايع والنفوس الى الله وبالله وفى سبيل الله والانسان بحسب فطرته داخل فى السالكين اليه ، واما بحسب اختياره وهواه فان كان من اهل السعادة فظاهر انه يزيد على اقربه قرباً وعلى سلوكه الجبلى سعياً و امعاناً و هرولة و ان كان من الاشقياء الكافرين فهو اما من الجهال المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدّوابّ والبهائم لا يفقه شيئاً

⇌

ازلا و ابدأ و غاية وجودهم ذوق النار والانقمار فى العذاب و يؤده قوله تعالى : «خلقت هؤلاء للنار ولا ابالى هؤلاء للجنة ولا ابالى» .

والرحمة الرحمانية وسعت كل شىء حتى الكفار وهذا لا ينافى دوام العذاب لان المخلدون فى النار بالنسبة الى اهل الجنة اقلون وهذا معنى سبقة الرحمة على الغضب .

واعلم انه لا مبدء لحركة اهل النار لا خارجا ولا داخلا لان المتحرك فى الآخرة مستكف بذاته ومبدء ذاته (لا يموت فى الآخرة) حتى يتخلص عن النار «ولا يحيى» اى لا يصل السعادة والنعمة و حرام عليه رائحة الرحمة .

والمصنف العلامة «قده» قد رجع عن هذا القول فى رسالة العرشية التى صنفها بعد هذا الكتاب وقال : «واما انا والذى لاح لى بما انا مشتغل به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار نعيم و انما هى موضع الالم والمحن وفيها العذاب الدائم..... وليس هناك موضع رحمة وراحة واطمينان.....» رسالة العرشية ط ١٢١٥ هـ ق ص ١٩٥ .

ومما ذكرناه ظهر ان ما قيل فى هذا المقام (انقطاع العذاب و صيرورته عذبا) تمويه و خيال فى خيال وما انزل الله بهامن سلطان والمتبع فى امثال هذه المسائل نصوص الكتاب والسنة والبراهين العقلية لا الخطابات الذوقية والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

١- وهو العارف الكامل صدر الدين القونيو

من حقايق الدين ولا له قوّة الوصول الى عالم اليقين «ولو علم الله<sup>٥</sup> فيهم خيراً لا سمعهم» و انما الغرض فى وجوده حراثة الدنيا و ماله فى الآخرة من نصيب و انسا له المشى فى مراتع الدوابّ والسّباع فيحشر كحشرها و يعذب كعذابها و ينعم كنعيمها و ان كان من اهل النفاق المردودين عن الفطرة المطرودين عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليساً لا<sup>٦</sup> نحرافه عمّا فطر عليه و هويّه الى الهاوية التى يقابل الهويّة فيقدر نزوله فى مهاوى الجحيم يكون عذاب اليم الا ان الرحمة واسعة والفطرة باقية والا لام دالّة على وجود جوهر اصلى مقاوم لها و التّقاوم بين المتضادين لا يكون دائيّاً ولا اكثرياً لما حقّق فى محلّه ، فلا محالة يؤل اما الى بطلان احديهما او الى الخلاص لكن الجوهر النفسانى من الا<sup>٦</sup> نسان لا يقبل الفساد ولو فسد لاستراح من العذاب و قال تعالى : «لا يموت<sup>٦</sup> فيها ولا يحيى» اى لا يموت موت البهائم والحشرات ولا يحيى حيوة السّعداء والعقلاء .

ومما استدل به على ذلك فى الفتوحات المكيّة قوله تعالى : «اولئك اصحاب النار<sup>٧</sup> هم فيها خالدون» وما ورد فى الحديث النبوى من قوله صلى الله عليه وآله : «ولم يبق فى النار الا اهلها ، الذين هم اهلها و ذلك لآن اشدّ العذاب على احد مفارقة وطنه الذى التّفه فلو فارق النار اهلها لتعدّبوها باغترابهم عما اهلّثوا له ، وان الله تعالى قد خلقهم على نشأة تألّف ذلك الموطن» \*

و ذكر فيها<sup>٨</sup> ايضا فعسرت الداران وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شىء حتّى جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين .

٥- س ٨، ي ٢٣

٦- س ٢٠، ي ٧٦

٧- س ٢، ي ٢٥٩

\* قال فى الاسفار: «هذا استدلال ضعيف» واستدل به على انقطاع العذاب وملايمة النار للكفار بما هو اضعف مما ذكره ابن العربى «الاسفار ط ج ص ٣٥٣ سفر النفس

٨- الفتوحات المكية . ج ٣ ط ١٢٧٢ هـ ق بولاق ص ٢٤٥، ٢٤٦ .



وقد وجدنا في نفوسنا ممن جبلَّ على الرحمة بحيث لو مكَّنه الله في خلقه لآزال  
صفة العذاب عن العالم .

والله قد اعطاه هذه الصِّفة و معطى الكمال احقَّ به وصاحب هذه الصِّفة « انا »  
و « امثالي » و نحن عباد مخلوقون اصحاب اَهواء و اغراض ولا شكَّ انه ارحم  
بخلقهِ مِنَّا .

وقد قال عن نفسه جلَّ علاؤه « اِنَّه ارحم الراحمين <sup>١</sup> » فلا شكَّ اِنَّه ارحم  
منا بخلقهِ ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة في الرحمة « وقد قام دليل العقلى على  
انَّ البارى لا ينفعه الطاعات ولا يضرُّه المخالفات ، وان كلَّ شىء جار بقضائه و  
قَدَره و ان الخلق مجبورون في اختيارهم ، فكيف يُسرمد العذاب عليهم \* وجاء  
في الحديث : « وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين » فالآيات الواردة في حقِّهم  
بالتعذيب كلها حقٌّ و صدق و كلام اهل المكاشفة لا ينافيها لأن كون الشىء عذاباً  
من وجه لا ينافى كونه رحمةً من وجه آخر « فسُبْحان مَنْ اتَّسَعَتْ <sup>٢</sup> رحمته لآوليائه  
في شِدَّةِ نِقَمَتِهِ <sup>٣</sup> واشتدَّتْ نِقَمَتُهُ لآءِدائِهِ في سَعَةِ رحمته » .

١- س ١٢ ، ي ٦٤ .

\* واعلم ان ترتب العذاب انما هو على الصور النيات وهذا الترتيب امر قهرى طبيعى نظير ترتب  
الآثار الطبيعية على ذوات الآثار مثل احراق النار وبرودة الماء وحركة المادة الى كمالاتها الناشئة عن  
نضاء الله و قدره .

١- هذا ما افاده المولى الموالى رئيس اهل الكشف واليقين على عليه السلام و قد شرحنا كلامه في شرح  
مقدمة القيصرى .

٢- مسألة خلود الكفار و انقطاع العذاب عنهم لا يلائم القواعد العقلية والآثار الواردة عن حملة الوحي عليهم -  
السلام وقد عدل عن هذا القول المصنف العلامة ونحن قد ذكرنا تفصيل الاستدلال على بقاء الكفار في النار و  
عدم انقطاع العذاب وتخفيفه عن الكفرة لان قوة العصيان ومخالفة الحق والملكات الحاصلة عن تكرار افعال السيئة  
⇒

### الشاهد الثالث

في الإشارة الى العوالم الثلاثة : دار الدنيا و دار الحساب والجزاء  
و دار القرار بقول مستأنف  
و فيه اشراقات:

#### الاشراق الاول

في حصر العوالم على اكثرتها في ثلاث نشآت

قد اشرفنا سابقاً الى ان الوجود إما محسوس او مخيل او معقول و لكل منها  
نشأة و عالم فعال المحسوسات هي الدنيا و هي دار الحركات والاستحالات و كل ما  
فيها فهو لا محالة امر متجدد الوجود مستحيل الكون لا يلحق آخره باوَّله ولا يستمر  
اوله الى آخره و عالم الصور الباطنة يحذو حذو هذا العالم في اشتماله على جميع الصور  
الملذة والمؤذية الا انها اشدُّ الذاذاً و ايلاماً من هذه الاشياء لانهما الطف واغوى.  
فهو ينقسم الى جنة السعداء وجحيم الاشقياء ، واما عالم الآخرة المحضة فهي عالم  
الوحدة والجمعية فكل كثرة تصل هناك يضمحل لشدة وحدته و كل ظل وفيء يتلاشى

⇔

بالحركات الجوهرية والتحويلات الذاتية اذا رسخت بنيانه واستحكمت اساسه في النفس بحيث صارت داخله  
في جوهر النفس لا تزول الا بزوال النفس والنفس دائمي وما وقعت في باطن وجوده دائمي بدوام النفس .  
٣- في حاشية نسخة «د،ط» التي كتبت في زمان حياة المصنف العلامة قده : ربما يظن في ظاهر الامر ان بين  
ما ذكرناه اولا من دوام الآلام على اهل النار وبين اقوال هؤلاء المكاشفين مخالفة بينة لانهم حكموا بانقطاع العذاب  
عنهم، لكن الناقد البصير عند التحقيق يعلم ان لا تخالف بينهما لعدم المنافات بين عدم انقطاع العذاب عن اهل  
النار وبين انقطاعه عن آل واحد من اهلها» منه دام ظله



من تلؤلؤ ضيائه ونوريته يحشر اليه السابقون المقرَّبون لفناء انيتهم وتحقُّقهم بالوجود  
الحقاني دون اصحاب اليمين المشتغلين بمطالعة مظاهر الصفات والاسماء لبقاء التفاتهم  
الى ' ذواتهم المنورة بنور الرحمة .

واما اصحاب الشمال المقيَّدون لمحبة الشهوات فهم النازلون الى ' مهوى الطبيعة  
ودركة الهوى ' والقاعدون مع حزب الشيطان « حول جهنم جثيًا ٢ » .

### الاشراق الثانى

فى الاشارة الى ' مجيئنا الى هذه الدار  
و تعيين حدِّها و حد ما فوقها

اعلم انَّا من ذلك العالم جئنا الى ' هذا العالم و حدُّه من فوق فلك البروج تحت  
فلك المستقيم .

و حدُّ ذلك العالم من فوق ذلك الفلك و هو « سُدرة المنتهى ٣ » عندها جنَّة -  
السَّأوى ' الى ' تحت مرتبة القلم و هو العقل الكلى و مَجِيئنا من ذلك العالم انما هو  
من جنَّة الله التى هى حظيرة القدس و هى فوق ذلك العالم و هذا العالم .

فاما هذا العالم فهو دار عمل و ذلك العالم دار حساب و جزاء والجنَّة هى دار  
جزاء المحسنين و فى الحديث « الا احسان ان تعبد الله كأنك تراه » ٤ .

واما دار الاشقياء فهى فى طبقات الجحيم، و اسفلها تحت سبعة ابحر مطبقة  
كما ورد فى بعض الآثار .

واعلم انَّ مجيئنا من ذلك العالم ليس على ' نوع ذهابنا اليه والفرق بينهما على

١- المقيَّدون بمحبة الشهوات .... د، ط - ل، م ٢- س ١٩، ي ٦٩ ٣- س ٥٣، ي ١٥١٤

٤- والفرق بين الاحسان ومراتب الايمان ومعنى هذا الحديث وقد ذكرناه فى شرحنا على المقدمة القيصرية ط  
مشهد ١٢٨٥ ق ص ٣٦٤، ٣٦٥

نحو الفرق بين القوة والفعل والمجمل والمفصل فان مجيئنا الى هذا العالم للتجسس والتطهير «ليمحص الله الذين آمنوا<sup>١</sup> وليمحق الكافرين» .

وقد مرَّ ان نوع الانسان متفق في البداية و مختلف في النهاية ففي المجيئ<sup>٢</sup> الى هيهنا اتفق المحسن والمسيء و اما في الذهاب فمن احسن عمله فالى جنَّة الاعمال او جنَّة الصفات و اما من اساء عمله فيبقى تحت ذل الطبيعة او ذل النفس والهوى فيهوى امّا الى الهاوية او تحت جهنم الطَّبيعة «مادامت السماوات والارض الا ما شاء الله ؛ ان ربك فعّال» لما يريد<sup>٣</sup> .

واحتاجوا الى العمل بغير ارادة منهم ليصلوا الى الصور الموافقة و يأنسوا بها .  
فعلم : ان البشر بحسب الفطرة الاصلية فوق الارادة والطبيعة لكنّهم اليوم محبوسون تحت الطبع ، مقيّدون تحت قيد العقل الذي بذره العمل السياسى العقلى الذى جاء به الرسل «عليهم السلام» حتى يستفيدوا منهم طريق الاستيناس بما وراء الطَّبيعة والعقل العملى من درجات الجنان والصور الحسان و يطمئنّوا بذكر الله و يستضيئوا بانوار الملكوت و بتلك الاستضاءة يضيئ<sup>٤</sup> لهم طريق الصراط «يسعى نورهم<sup>٥</sup> بين ايديهم و بايمانهم» فيتوجهون من مقابرهم الى الحضرة الربوبية لخلاصهم من محابس البرازخ «فاذاهم من الاجداث الى ربّهم ينسلون<sup>٦</sup>» .

### الاشراق الثالث

فى ملاقاة الملائكة (فى موافاة الملائكة. د،ط)

قد مرَّ ان كل انسان مرهون بعمله ، فاذا فارق هذا العالم يتلقاه ملائكة الرحمة او ملائكة العذاب فيحملون الى البرزخ فمادامت النفوس فى قبور البرازخ .



فهي ان كانت مؤمنة فتح لها باب من الجنة وان كانت كافرة فتح لها باب من النار الى قبرها .

والنفوس في هذه القبور واجدون اللذات والالام التي يستصحبها الصّور الحاصلة لهم من العلم والعمل في الخير والشرّ و يصير فيها محكمة ذاتية مثمرة .  
فحال النفوس في هذه القبور كحال النطفة في الرحم والبذر في الارض ينبت فيها و يثمر على ما في اصلها جاءت من ظهر ابيها حتى اتصلت بها القوة الاسرافيلية صار حكمها و حالها الى لون آخر و كما يكون المؤمن مستيقظاً بوجود اللذات<sup>٢</sup> ومعاينتها كذلك يجد الكافر عذاباً بمعاينة الصور المكروهة على طبق علمه و عمله في هذا العالم .

#### الاشراق الرابع

في ان الملائكة تسوقون العباد الى منازل الرحمة  
او العذاب كما قال تعالى «وجئت كل نفس معها سائق وشهيد»<sup>٢</sup>

قد علمت ان العوالم والنشآت ثلاثة: الدنيا . و هي عالم الطبيعيات والبرزخ و هو عالم النفوس والاخرة وهي عالم الارواح المطلقة . و حقيقة الانسان في مبادئ تكوّننها هي بالقوة في نشأتها الثلاث لكونه قبل قوام وجوده في كتم الخفاء في مجموع ادراكاتها الحسية والخيالية والعقلية التي بكل واحدة منها يدرك عالماً من هذه العوالم .

١- ان كانت مؤمنة فتحت ..... و ان كانت كافرة فتحت ..... م، ل - د، ط

٢- متنمياً بوجود اللذات .... د، ط

٣- س ق - ٥٠ ، ي ٢٠

فاول ما يخرج فيه من القوة الى الفعل هو مرتبة كونه حاساً ومحسوساً ومُخرِجاً فيه الى الفعل ملائكة يسمى في الشريعة بالزبانية و ملائكة العذاب لآئتها للمُبْعَدِينَ عن عالم الرحمة والرضوان و عددها تسعة عشر فاذا تجاوز من هذا المقام بلغ الى مرتبة الحسن الباطنى فيصير ذا تذكروا حفظ واسترجاع ويحدث في باطنه ملكات و اخلاق "حسنة" او قبيحة و لكل منها ملائكة هي كتبة الاعمال الا ان كتّاب الحسنات يسمى بالكرام الكاتبين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين .

فاذا تجاوز عن حجب هذه الصفات والتعلّقات يصير مستعداً للارتقاء الى عالم الرحمة والكرامة و لهذا العالم ملائكة عليّون كتابتهم كسياقهم ليست على سبيل المباشرة للتحرّيك والنقل بل انما شأنهم مجرد الشهادة لبرائتهم عن التجدد والالتقال فيشهدون كتاب البرار كما قال: «كتاب البرار لفي عليين<sup>٢</sup> وما ادراك ما عليّون ، كتاب "مرقوم" يشهده المقرّبون»

#### الاشراق الخامس

فى مآل كل واحدة من هذه الفرق الثلاثة فريق "فى الجنة

و فريق "فى السعير و فريق "فى جوار الله وحضرته

«فى مقعد صدق عند مليك مقتدر<sup>٣</sup>»

قد علم : ان المقامات الكلية الجامعة لجميع الناس فى الآخرة ثلاثة وان كان كل منها مشتملاً على مراتب كثيرة لا يحصى والانسان حقيقة جامعة لهذه المقامات و مراتبها بالقوة فكلما غلب عليه واحد منها يكون مآله الى احكام ذلك و لوازمه

١- فيصير ذا تذكرة ... د،ط

٢- سر ٨٣، ي ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١ : كما قال : ان كتاب الابرار

٣- سورة القمر ٥٥ آية ٥٥

فى اكثر النسخ



فمن غلبت عليه جهة الحسّ و عشق المستلذّات الحسية فهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسيّة و فواتها فهو اليّفُ غصّة و رهين عذاب اليم لأنّ هذه الحسيات الدنيوية لا حقيقة لها باقية و انما هي امور "سائلة" زائلة مستحيله شأنها الذّوبان والاضمحالة بنار الطبيعة فمن عشقها و اعتاد بها فقد عشق امراً مستحيلاً و طلب شيئاً باطلاً ، فحاله كحال من رأى في منامه صورة استحسناها و عشّقها فاذا استيقظ من نومه لم يبق منها اثر "غير الالم والحسرة او كمن ركب على سفينة في بحر انجمدت تلك السفينة من ماء ذلك البحر لبرودة الشّتاء فكان معتمداً عليها سائراً بها ، في اكناف البحر مغترا بانعقادها و دوامها مدّةً يسيرة جاهلاً بالعاقبة وبانها سيضمحلّ و يذوب و يتّصل بالبحر مع ما فيها كما يقتضيه اصلها و طبيعتها و هكذا - البدن وآلاته الحسيّة فانّهما كالسفينة وآلاتها و هي جارية في بحر الهيولى و ينعد من اجزائها فاذا طلعت شمس الحقيقة ذابت بها المجازات و اضمحلّت و انحلت التراكيب ذوبان الجמיד و اضمحلال الثّلج بحرارة ارتفاع الشمس ، او ان الصّيف ولا نجاة الا لمن تعلّم السباحة في الماء او ركب سفينة النّجاة فان هذه سفينة الهلاك .

فان اهل النّجاة اما علماء قادرون على السباحة في ماء الحيوة ، واما متعلّمون من اهل التقليد محمولون على سفارين الا هتداء ذوات الواح و دُسّر كسفينة نوح و سفينة اهل البيت «عليهم السلام ١» فمن لم يكن عالماً ولا متعلّماً فسيبيله الهلاك في بحر الدنيا و جحيم الآخرة «اغرقوا فادخلوا ٢ ناراً» .

فقد انكشف : انّ هذا البحر سينقلب يوم اليامة ناراً مخرقة و من غلب عليه

١- ورد في الصحاح المعتمدة من طرق العامة والكتب المعتمدة والطرق الصحيحة من طريقة اصحابنا الامامية واشياخنا الاثنا عشرية : «مثل اهل بيتي كسفينة نوح ، من ركبها نجي ومن تخلف عنها هلك» .

خوف عذاب الآخرة ورجاء المغفرة والجنة والزهد في الدنيا والآخرة تقطاع عن هذه اللذات العاجلة فماله الى دار السلامة والدخول في ابواب الجنان والآمن من عذاب النيران .

ومن غلب عليه ادراك الأمور الإلهية والتشويق الى الآحاطة بالعقليات والتجرد عن الجسمانيات فماله الى انخرط في سلك اهل الملكوت بل القيام في صف اعالي المهيمنين اذا كانت عقايد الحق متأدية الى الكشف التام، مشفوعة بالزهد الحقيقي والنية الخالصة عما يشغل سره عن جانب القدس .

و هذه غاية ما يصل اليه البشر لقوة سلوكه العروجي على اصراط التوحيد فاية نفس جمعت المناقب العلمية و هي معرفة الله و اسمائه و افعاله من كتبه و رسله واليوم الآخر ، والمناقب العملية و هي تسخير القوى الشهوية والغضبية والآدراكية المسمأة بالعدالة ، فقد فاز فوزاً عظيماً ومن عانده وانكر طريقه طلباً للحطام و رياسة الاقران فقد خسر خسراً مبيناً .

وبين هذين الطرفين طبقات كثيرة من الآواساط ، يمكن معرفة اجناسهم وضبط اعدادهم في الحصر وليس هذا الكتاب يحتمله .

#### الاشراق السادس

في ان الحوادث الآخروية كيف

يوجد بلا مادة

ثم لقائل ان يقول : ان الدار الآخرة على كثرة صورها و اجرامها واشكالها وهيئاتها و جنّاتها و انهارها او جحيمها و حميمها و زقومها و حيّاتها و عقاربها ،



هل لها مادّة تقبل تلك الصّور والهيئات ام لا؟ فان كانت لها مادة فما هي؟ والنفس مفارقة عن عالم الموادّ والاّ جسام .

فنقول : نعم انّ لتلك الصّوَر الاُخرويّة امر " يشبه المادّة الحاملة لهذه الصور الدنيويّة الاّ انها يمتاز عن هذه بان هذه ناقصة يَحْتَاج الى ' فاعل مباين يكمّلها على ' سبيل التّربية شيئاً فشيئاً ، لاّنها في عالم الحركات والاتّفاقات واما تلك القوّة فهي نفسانية مستكفية بذاتها و بعلمها الذّاتيّة فاذا زالت عنها الصور ففي استرجاعها يكفي تذكّرها من غير حاجة الى ' تجشّم اكتسابه من فاعل جديد، وهذا بخلاف هذه السّواد .

اولاً ترى ' ا محلّ السّواد اذا زالت عنه صورة السّواد فيحتاج في استرجاعها الى ' علّة جديدة مباينة عن ذاته .

### حِكْمَةُ "عَرَشِيَّة"

كلّ هَيُولَى يكون الطّف جوهرّاً و اشدّ قرباً الى الروحانيّة فانها يكون اشرف صورة واسرع قبولا للصّور واسهل انفعالا من الفاعل .

مثال ذلك الماء فاتّه لكون جوهره الطّف من جوهر التّراب صار لقبول الطعوم والاّ صباغ والاّ شكل اسرع ، والهواء لكونه الطّف منهما لقبول الاّصوات والروائح والاّ شكل اقبل منهما لما يقبلانه ثمّ الاّ رواح الحيوانية والاّ نوار الحسيّة لكونها الطّف من تلك المذكورات اوّلاً فهي يقبل الصور المحسوسة بها دفعةً بلا مثلة فهذا باب من المعرفة لاّهل الاّ استبصار يمكن لهم الوّلوج الى ' ملكوت الاّخرة والناس في غفلة عن هذا .

وذلك لأنَّ لجواهر النفوس مراتب متفاوتة في اللطافة والكثافة وادناها مرتبة في اللطافة وهي اشدُّ بكثير من لطافة الانوار المحسوسة والاضواء .

ولهذا يقبل النفس رسوم ساير المحسوسات والمتخيلات والمعقولات عند كونها في مراتب انوار الحس والخيال والعقل على تفاوتها في اللطافة والنورية ويقدر الانسان ان يستحضر في قوَّته المتخيَّلة من الممكنات ما لا يقدر ان يستحضرها في قوَّة حسِّه لأن تلك القوَّة روحانية في عالم الغيب وهذه جسمانية في عالم الشهادة فيُدرك محسوساتها في مواد جسمانيَّة من خارج وهي تصوُّرها و يستحضرها من داخل وغيب و عالم الغيب افسح و مجالها ابط فلهذه القوَّة الخيالية بمنزلة كُوَّة الى عالم الغيب كما ان الحواس بمنزلة الكوى والرواشن الى عالم الشهادة والنفس مادامت يشتغل باستعمال هذه الحواس الظاهرة والقوى المحركة فيغفل عن مشاهدة الصور الباطنة اعياناً و الا فتلك الصور اشدُّ جلاءً واكثر ظهوراً و اقوى وجوداً من هذه الحسيات المغمورة في المواد الكثيفة المظلمة وهكذا قياس القوَّة العقلية في اللطافة والنورية و نسبتها الى ما يقبلها من رسوم انوار العقليات فانَّ العقل الهولاني لكونه الطف المواد على الاطلاق يكون قياس الصورة العقلية و سرعة انفعاله عنها و اتحاده معها هذا القياس فان الانسان اذا صار عقله المنفعل عقلاً بالفعل يقدر ان يتصور في عقله ذواتاً عقليَّة مجردة و يستحضرها متى شاء، الا انه مادام اشتغاله بالبدن واستعماله قواه الحسيَّة لا يمكنه ان يشاهدها مشاهدة عينية بل ذهنيَّة اللهم الا ان يكون في قوة تعقُّله و سعة نشأته بحيث لا يشغله موطن عن موطن كالانبياء الكاملين ، و

٢- في بعض النسخ ومن جملتها النسخة المطبوعة : اعياناً وهو غلط وسهو من النساخ

٣- واعلم ان ما ذكره « قده » في هذا المقام من النفس مباحث الحكمية ونحن قد قررنا هذه المسألة في حواشينا

بما لا مزيد عليه .



ضَرَبَ "من الأولياء والصدِّيقين «سلام الله عليهم اجمعين» كما وقع لرسول الله ليلة -  
المعراج و سائر الاوقات التى كان يشاهد فيها الآخرة و احوالها كفاحاً \*

### الاشراق السابع

فى كَيْفِيَّةِ تَجَسُّمِ الْاَعْمَالِ<sup>١</sup> وَتَصَوُّرِ النَّيَّاتِ  
يَوْمَ الْآخِرَةِ

ان لكل صفة راسخة او ملكة نفسانية ظهوراً خاصاً فى كل موطن و نشأة فقد  
يكون لصورة واحدة آثار مختلفة فى مواطن مختلفة .

اولاً ترى<sup>١</sup> : انَّ صورة الجسم الرطب مثلاً كالماء متى<sup>١</sup> فعلت فى جسم قابل  
للرطوبة قبلتها فصار رطباً مثله ومتى<sup>١</sup> فعلت فى مادة<sup>١</sup> اخرى<sup>١</sup> كالقوة الحسيَّة او الخيالية  
وانفعلت عن الرطوبة لم يقبل مثلها ولم يصير رطباً مثله ، بل قبلت مثالها فلها اثر<sup>١</sup>  
فى نشأة<sup>١</sup> اخرى<sup>١</sup> غير اثرها فى النشأة الاولى<sup>١</sup> .

وكذا قَبِلَت النفس الناطقة بقوتها العقلية ظهوراً آخر من الرطوبة هى الصُّورة

\* وكان صلوات الله عليه بحسب باطن وجوده حقيقة ذاته يشاهد جميع الحقائق فى وجوده وهو اصل تمام  
الحقائق وكمال الاشياء و هو البرزخ البرازخ ووجوده يفوم القيامة الكبرى<sup>١</sup> و هو صلوات الله عليه بهذا الاعتبار  
يشاهد الآخرة و احوالها دائماً لا فى بعض الاوقات الا ان اظهره عليه السلام هذا المقام للناس يكون فى بعض  
الاقوات والى<sup>١</sup> ما ذكرنا صرح الشيخ العارف الكامل مولانا جلال الدين الرومى «رض» و اشار الى ان شهود  
الحق ومراتب الوجود مقام له لا حال له .

صد قیامت خود از او گشته عیان  
ای قیامت تا قیامت راه چند ؟  
که ز محشر حشر را پرسد کسی  
زانکه حل شد در فنایش حل عقد  
دیدن هر چیز را شرط است این  
عشق گردی، عشق را بینی جمال

زاده نانیست احمد در جهان  
زو قیامت را همی پرسیده اند  
با زبان حال میگفتی بسی  
پس محمد صد قیامت بود نقد  
پس قیامت شو قیامت را ببین  
عقل گردی ، عقل را دانی کمال

٢- فى بعض النسخ : فى كَيْفِيَّةِ تَجَسُّمِ الْاَحْوَالِ ...

## العقلية الكلية ١ .

فانظر حكم تفاوت النشآت في ماهية واحدة وقس عليها حال كل ماهية بحسب تخالف انحاء الوجودات . هذا القدر يكفي للمستبصر لأن يؤمن بجميع ما وعده الشارع او اوعده عليه فكل من له تحدث في العلم<sup>٢</sup> يجب ان يتأمل في الصفات النفسانية و كيفية منشأيتها للاثار والافعال الظاهرة ليجعل ذلك ذريعة للوصول الى كيفية استتباع بعض الملكات للاثار المخصوصة في الآخرة .

فكما ان شدة الغضب في رجل توجب ثوران دمه و احمرار وجهه و تسخن بدنه و احتراق مواده والغضب صفة نفسانية موجودة في عالم باطنه وهذه الاثار من صفات الاجسام المادية وقد صارت نتايج منها في هذا العالم فلا عجب من ان يلزمها في نشأة ثانية « نار » موقدة تطلع فيها على الافئدة فاحرقت صاحبها كما يلزمها هنا عند شدة ظهورها ضر بان العروق والوداج واضطراب الاعضاء و ربما يؤدي الى الامراض الشديدة و ربما يموت صاحبها غيظاً .

## الاشراق الثامن

في تعيين محل الآلام واللذات في الدنيا والآخرة

لينكشف لذوى البصيرة : ان المحشور في القيامة

اي شئ من الآناسان

اعلم ان الجوارح والاعضاء يستعذب جميع ما يطرء عليها من انواع الآلام ولهذا

١- اي الصورة الكلية من الماء بوجود عقلى سعى غير دائر فانها مجمع جميع افراده لان بسيط الحقيقة كل الاشياء ولا يشذ عن حيطة وجودها السعى الكلى شئ من افراد المياه الواقعة في العوالم .

٢- فكل من له تحدس ... هكذا وجدنا في النسخ المعتمدة



مسمى عذاباً لأنها يستعذبه كما يستعذب ذلك خزنة النار وليس كل من دخل دار العذاب العقوبة معذباً بمعاقباً بل ربّما كان مستعذباً كالسدنة والزبانية واهل السّجون والاتونات و كذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلاًّ للأنّقام من النفس التي كانت حكم عليها و تسخّرها بأمر الله والالام يختلف عليها بما يراه في ملكها و موضع صرّفها وبما ينتقل اليه المدركات من الحواس والمشاعر و كذا النفس الناطقة التي هي محلّ المعرفة والحكمة سعيدة في الدنيا والاخرة لا حظّ لها في الشقاء ، لأنّها يست من عالم الشقاء ، الا ان الله ركّبها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس - لحيوانية فهي لها كالدابة ، وليس للناطق الا المشى بها على الصّراط المستقيم فان جابت النفس الحيوانية لها فهي المركب الذّلّول المرتاض و ان اّبت فهي الدابة لجّموح كلما اراد الراكب ان يردّها الى الطريق حرت عليه و جمحت واخذت يميناً و شمالاً افراطاً و تفريطاً لقوة رأسها .

فاذا انكشف هذا، فقد علم ان المستحقّ للعقوبة يوم القيامة هي النفس الحيوانية فوقع عليها العقاب كما يضرب الراكب دابّته اذا جمحت و خرّجت عن الطريق الذي يريد صاحبها المشى عليه .

الا ترى : ان الحدود الشرعية في الزّنا والسّرقة والفرية انما محلّها النفس - الحيوانية و هي التي يحس بالقتل وقطع اليد و ضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم و قام الالام بالنفس الحساسة المتخيلة .

واما النفس الناطقة فهي على شرفها مع عالمها في سعادتها دائمة و هي منفوخة من روح الله وليست هي موجودة في اكثر الناس .

واما الحيوانية فلا يخلو منها انسان سواء كان سعيداً فكانت سليمة مطيعة ذلولة او شقيّاً فكانت جموحة عاصية فالمطبعة يسرح يوم الاخرة في مراتع الجنان

والعاصية تعاقب حتى يصير منقادة .

واما الاءعضاء والجوارح فما عندها الاء النعيم الدائم فى جهنم مثل ما هى الخزنة عليه من كونها مسبحة لله ممجدة مطيعة دائماً لما يقوم بها او يقام عليها من الاءفعال كما فى الدنيا فيتخيّل الاءنسان ان العضو يتألم لاء حساسه فى نفسه بالاءلم و ليس كما تخيله انما هو التألم بما تحمله اليه حاسة الجارحة من صورة ما يكرهه الا ترى ان المريض اذا نام وهو حي والحس عند موجود والجرح الذى يتألم به فى يقظته موجود فى العضو ومع هذا لا يجد الما لان الواجد للاءلم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة الى البرزخ فما عنده خبر فاذا استيقظ المريض اى : يرجع الى عالم الشهادة ونزل الى منزل الحواس قامت به الاءوجاع والاءلام فان بقى فى البرزخ على ما يكون عليه اما فى رؤيا مفزعة فيتألم او فى رؤيا حسنة ملذّة فيتنعم فينتقل معه النعيم او الاءلم حيث انتقل وهكذا حاله فى الآخرة فتنبه بما قلناه وتبصر بما نوّرناه ٢ .

### الاشراق التاسع

فى حشر باقى الحيوانات

قد اشرنا الى ان لكل موجود حشراً وحشر كل شىء الى ما بدء منه فمن علم من اين مجيئة علم الى اين ذهابه فحشر الاءجساد الى الاءجساد وحشر النفوس الى النفوس . وقد وقع الخلاف فى حشر نفوس الحيوانات فى القيامة والروايات فيه مختلفة والحق فى ذلك هو القول بالتفصيل فان ثبت فى بعضها درجة فوق درجة النفوس ٣ -

١ - فاذا استيقظ المريض رجع الى عالم الشهادة ... د، ط - ل، م وهكذا اكثر النسخ الموجودة

٢ - واليه اشار على عليه السلام : رحم الله امرءاً عرف من اين الى اين وفى اين و قال يضاً : رحم الله امرءاً

٣ - فوق درجة النفس الحساسة وهى النفس المتخيلة

عرف قدره ولم يتعد طوٲ



الحساسة و هي النفوس المتخيلة بالفعل اى: المتذكّرة لما يتصورها فلا يبعد القول بحشرها الى ' بعض البرازخ و اما حشر النفوس الحساسة فقط فكحشر القوى النفسانية الى ' ربّ نوعها و امير جيشها كما ذكره الفيلسوف الاءول فى اثولوجيا .

فكذا النفوس النباتية اذا قطعت عن الاءشجار كما مرّ فى مباحث الصور المفارقة وحشر المقلّدين والاءتباع الى ' ما يحشّر اليه الاءئمّة والمجتهدون شبه ' حشر القوى النفسانية من الناطقة اليها و الى ' مثله ' اشير فى قوله تعالى ' : «وحشر لسليمان<sup>٢</sup> جنوده من الجنّ والانس والطّير فهم يوزعون» .

و قوله تعالى ' : «والطير محشورة<sup>٣</sup> . كلّ له اواءب» .

#### الاشراق العاشر

فى انّ للاءنسان تنوعاً فى باطنه هيهنا

كما فى ظاهره يوم الاخرة

اعلم انّ الحقّ لم يزل فى الدنيا متجلّياً للقلوب فيتنوع الخاطر لتجلّيه و انّ تنوع الخاطر فى الاءنسان عن التجلّى الاءلهى من حيث لا يشعر بذلك الاءهل الله كما اتّهم يعلمون ان اختلاف الصور الظاهرة فى الدنيا والاخرة فى جميع الطبائع ليس

١- لشبه حشر القوى ... د،ط - آ،ق

٢- س ٢٧، ي ١٧

٣- س ٢٨، ي ١٨

٤- يريد اثبات تنوع الانسان من جهة العلة الفاعلية وان يرجع التنوع الباطنى من جهة الى الجهات المعده والامور القابلية .

فى النسخ الموجودة عندنا : فيتنوع الخواطر لتجليه وان تنوع الخواطر فى الانسان ...

غير التنوُّع و في الآخرة يكون باطن الإنسان ثابتاً ؛ فانه عين ظاهر صورته في الدنيا والتبدُّل فيه خفيٌّ و يكون باطنه عين ظاهره في الآخرة فيكون التجلي الالهى لهُ دائماً بالفعل فيتنوَّع ظاهره في كلِّ حين و هو خلقه الجديد الذى اكثر الناس فى لبس منه ، كما كان يتنوَّع باطنه فى الدنيا فينصبغ بالصور التى يَقَع فيه التجلى - الالهى انصباعاً ، فهكذا فى كل موجود كان له ظاهر دنيوى و باطن آخرى فاصِل الحركات والتنوُّعات فى كل شىء من باطنه المستور على ظاهره المشهود فهذا هو التَّضاهى الخيالى فان القوة الخيالية خُلِقَتْ مضاهيةً لعالم القدرة الالهية ؛ غير انَّها فى الآخرة ظاهرة وفى الدنيا باطنة ، فلها شئون يتبعها شئون الحق كما فى قوله: «كلُّ يوم هو فى شأن»<sup>٢</sup> .

واعلم ان الله احدى الذات برىء عن التَّغْيِير والتَّكْثُر و هو متكثِّر الاسماء والجهات و انما يتجلّى لكل شىء بحسبه فلا يتجلى للعالم الا بما يناسب العالم والعالم بما فيه ثابت الحقيقة متغيِّر التراكيب والحركات والازمنة .

كما ان الانسان من حيث جوهره ثابت ومن حيث انفعالاته وكيفياته من خجل ووجل و صحة و مرض و رضى و غضب متغيِّر ؛ وفى جميع الاءحوال هو هو لا يتغير هويته فهو ثابت لا يتبدَّل و هو ايضاً عين المتبدِّل والمتغيِّر .

فحقيقته الثبوت على التنوُّع والبقاء على التبدُّل فهذا سرٌّ واضح خفى قد اشرنا اليه مراراً كى يتفطن اليه وينتفع به من وُفِّق له .

١- يستتبعها شئون الحق ... د، ط

٢- س الرحمان ٥٥ ، ي ٢٩



## الاشراق الحادى عشر

فى "ان" اى "الاجسام يتحشر فى الآخرة

مع الأرواح وايتها لا يحشر؟

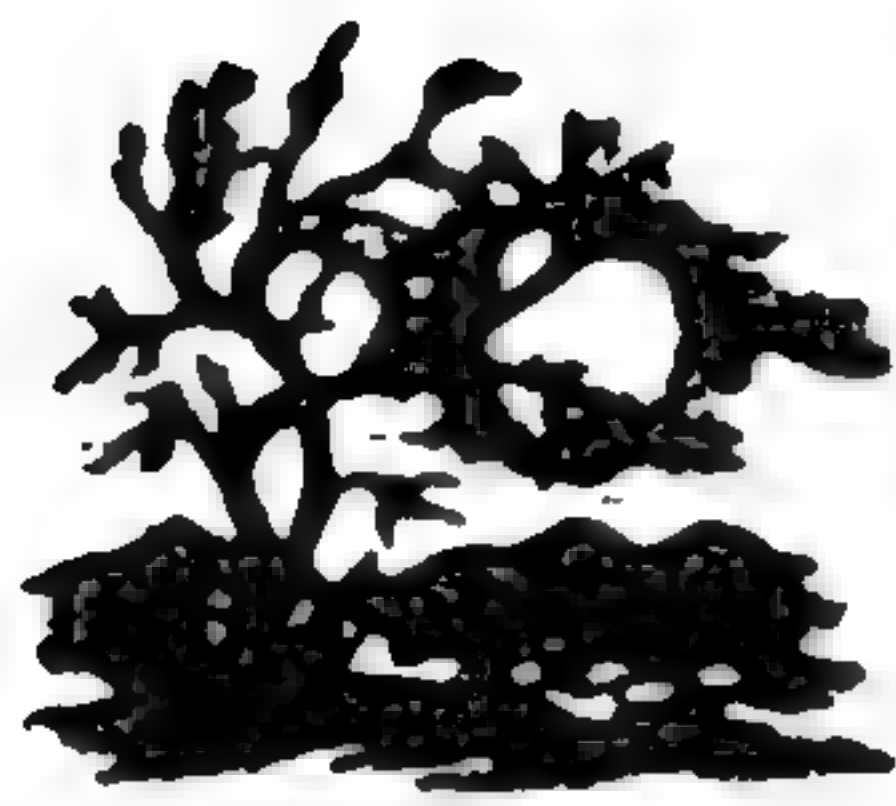
اعلم ان الأرواح مادامت ارواحاً لا يخلو من تدبير اجسام لها والأجسام قسمان قسم يتصرف فيه النفوس تصرفاً اولياً ذاتياً من غير واسطة .

و "قسم" يتصرف فيه تصرفاً ثانوياً بالعرض بواسطة جسم آخر قبله ، والقسم الأول ليس محسوساً بهذه الحواس الظاهرة لانه غايب عنها لانها انما يحس بالأجسام التى هى من جنس ما يحملها ؛ من هذه الأجرام التى كالقشور و يؤثر فيها سواء كانت بسيطة كالماء والهواء او مركبة كالمواليد و سواء كانت لطيفة كالأرواح البخارية او كثيفة كهذه الأبدان اللحمية الحيوانية والأجساد النباتية ؛ فان جميعها ليس ما يستعملها النفوس ويتصرف فيها الا بالواسطة .

واما القسم الأول المتصرف فيه للنفوس<sup>١</sup> فهو من الأجسام النورية الاخرية الحية بحياة ذاتية غير قابلة للموت وهى اعلى رتبة من هذه الأجسام المشقة التى يوجد هاهنا و من التى يسمى بالروح الحيوانى فانه من الدنيا و ان كان شريفاً لطيفاً بالاضافة الى غيره و لهذا يستحيل و يضلح سريعاً ولا يمكن حشره الى الآخرة والتذى كلامنا فيه من اجسام الآخرة وهى يحشر مع النفوس ويتحد معها و يبقى ببقائها واما البرازخ العلوية فهى عين الصور خاصة ، فحكم الأرواح المدبرة لها فيها يشبه ان يكون كحكمها فى الأجسام الخيالية و تصرفها فيها كتصرف نفوسنا

١- المتصرف فيه النفوس... آق ... دط - ل،م - آس

فى القوة الخيالية بوجه ؛ فانّ الأّجسام الفلكية النورية (كما صرح به بعض ائمة -  
الكشف) : لا خيال لها ؛ بل هى عين الخيال ، وكما لا يخلو خيال الأّنسان عن صورة  
كذلك لا يخلو ذات الملك عن صورة وصورة الفلك لذات الملك كقوة الخيال لذات  
الأّنسان ، و هذه الزرقة المحسوسة ليست صورة السماء ولا هذه الأّنوار المدركة  
بالحسّ هى انوارها الموجودة فى القيامة بل هذه منكسفة مّطموسة يوم القيامة .  
فهذا علم شريف يظهر به كيفية حشر الأّجساد .



\* وقد فرغنا من تصحيح هذا المشهد و مقابلته مع صديقنا المعظم المحصل البارع السيد حسن اللاهوتى  
سلمه الله تعالى اواخر ليلة السابعة من شعبان المعظم سنة ١٣٨٦ من الهجرة النبوية وانا العبد الفانى جلال-  
الدين الموسوى الاّشتيانى كتب الله له بالحسنى .



## المشهد الخامس

في النبوات والولايات و فيه شواهد

الشاهد الأول :

في اوصاف النبي " صلى الله عليه وآله وسلم " وخصايصه  
و فيه اشراقات :

الاشراق الاول

في درجة النبوة بالقياس الى ساير  
درجات الانسان

اعلم ان للانسان مقامات و درجات متفاوتة بعضها حسيّة و بعضها خيالية و بعضها فكريّة و بعضها شهوديّة و هي بازاء عوالم<sup>١</sup> مرتبة بعضها فوق بعض .  
فاول منازل النفس الانسانية درجة المحسوسات فمادام الانسان في هذا المنزل حكمه حكم الدّود التي في باطن الارض والفراش المبتوث في الهواء فان الفراش لم يرتفع درجته عن درجة الاحساس و لو كان له تخيل و حفظ للمتخيل بعد

١- مرتبة بعضها فوق بعض ... د، ط - ل، م - آ، ق

الإنسان لم يتهافت على النار مرةً بعد أخرى<sup>١</sup> و قد تأذّى بها أولاً .  
و بعد ذلك درجة المتخيلات ومادام الإنسان في هذا المنزل حكمه حكم الطير  
وسائر الحيوان البهيمى فان الطير و غيره اذا تأذّى في موضع بالضرب يفر منه  
ولم يعاود لآفته بلع المنزل الثانى و هو حفظ المتخيل بعد غيوبتها عن الحواس .  
فمادام الإنسان في هذا المنزل فهو بعد بهيمة ناقصة انما حدّثه ان يحذر عن شىء  
تأذّى به مرةً ومالم يتأذّى بشىء فلا يدري انه مما يحذر منه .  
وبعد ذلك و هو منزلة الثالث درجة الموهومات فهو في هذا المنزل بهيمة كاملة  
كالفرس مثلاً .

فانه يحذر من الأسد اذا رآه ، و ان لم يتأذّى به قط ، فلا يكون تنفّسه  
موقوفاً على التأذّى منه بشخصه بل الشاة ترى الذئب أولاً فيحذره و ترى الجمل  
والبقر وهما اعظم منه شكلاً و اهل منه صورة فلا يحذرهما اذ ليس من طبيعتهما  
اذاؤهما ، فالى هذا المنزل يشارك الإنسان البهائم .

وبعد هذا يترقى الى عالم الإنسانى فيدرك الأشياء التى لا يدخل فى حس  
ولا تخيل ولا وهم و يحذر الامور المستقبلية ولا يقتصر حذره على العاجلة و يدرك  
الأشياء الغائبة عن الحس والخيال والوهم ويطلب الآخرة والبقاء الأبدى ومن هاهنا  
يقع عليه اسم الإنسانى بالحقيقة و هذه الحقيقة هى الروح المنسوبة الى الله تعالى  
فى قوله : «فَنفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»<sup>٢</sup>.

وفى هذا العالم يفتح له باب الملكوت فيشاهد الأرواح المجردة عن غشاوة  
هذه القوالب و اعنى بهذه الأرواح الحقايق المحضة المجردة عن كسوة التلبيس و

١- ثم يترقى منه .... د، ط - آ، ق

٢- س ١٥، ي ٢٩



غشاوة الأَشْكال و هي الصُّور المفارقة التي شاهدها اصحاب المعارج من اساطين  
 الأقدمين السَّلاَك كما حكاه «افلاطن» عن نفسه و كذا «سقراط» و «فيثاغورث»  
 و «انباذقلس» وغيرهم وشاهدها ايضاً معلم المشائين «ارسطا طاليس» كما دل عليه  
 كتابه المعروف بـ : اثولوجيا و هذا العالم عظيم الفسحة لا نهاية له والسِّرُّ فيه مثاله  
 المشى على الماء فان فيه حياة الحيوان العقلى و له طبقات كثيرة ارضها سقف العالم  
 التّذى تحته ، كما ان ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمان ثم يرقى<sup>١</sup> منه الى  
 طبقة اخرى<sup>٢</sup> مثاله هاهنا المشى فى الهواء ولذلك لما قيل لرسول الله «صلى الله عليه و  
 آله» : «ان عيسى عليه السلام قد مشى على الماء» فقال : «لو ازداد يقيناً لمشى  
 فى الهواء» .

واما التردد على المحسوسات فهو كالمشى على الأرض فان هذا العالم كله  
 بمنزلة الأرض لعالم الأرواح وبينها وبين الماء عالم يجرى مجرى السّفينة و منها<sup>٢</sup>  
 يتولد درجات الشياطين حتى انه متى تجاوز الأَنسان عوالم البهائم فينتهى الى عالم -  
 الشياطين وعالمها عالم الموهومات و منه يُسافر الى عالم الملائكة الرُّوحانيين .  
 وقد مرّت الإشارة منا الى ان ليس للوهم عالم خارج عن العوالم الثلاثة لان  
 مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال او العقل و انما هو امر متردّد بينهما ليس له  
 مستقر فكذلك حكم عالمه ؛ فمآل الشياطين و ذريّتهم وجنودهم الى البوار والهوى  
 الى جحيم الأشرار .

وهذه العوالم كلّها منازل الهدى ولكن الهدى المنسوب الى الله تعالى يوجد  
 فى العالم الأخير و هو عالم الأرواح كما قال : «قل ان الهدى هدى الله<sup>٣</sup>» .

٢- وفيها يتولد درجات ... آ، ق - د، ط - ن، م

١- ثم يترقى ... د، ط - ل، م

٢- س ٣، ي ٦٦

فمقام كل آدمى و منزله فى العلو والسفل بقدر ادراكه و هو معنى قول امير -  
المؤمنين عليه السلام : «الناس ابناء ما يحسبون» فالانسان بين ان يكون دوداً او  
بهيمةً او فرساً او شيطاناً ثم اذا جاوز ذلك يصير ملكاً .

وللملائكة درجات و مقامات لقوله تعالى<sup>١</sup> : «وما منّا الا و له مقام معلوم»  
فمنهم الا رضية و منهم السماوية و منهم المقرّبون وهم المرتفعون عن الالتفات الى -  
السما و الارض القاصرون نظرهم على<sup>٢</sup> ملاحظة الحضرة الربوبية و هم ابداء فى دار  
البقاء اذ ملحوظهم هو الوجه الباقي و ما عدا ذلك فالى الفناء مصيره ، اعنى السماء  
والارض و ما فيهما و ما يتعلّق بهما .

وهذا معنى قوله سبحانه : «كل من عليها فان و يبقى<sup>٣</sup> وجه ربك ذو الجلال  
والاكرام<sup>٤</sup>» وهذه العوالم منازل سفر الانسان ليرقى من حضيض درجة البهائم  
الى<sup>٥</sup> اوج درجة الملائكة ثم يترقى من درجتهم الى<sup>٦</sup> درجة العشاق منهم العاكفين  
حول جنابه المقتصرين على<sup>٧</sup> ملاحظة جمال الحضرة الالهية يسبحون الوجه و  
يقدسونه لا يفترون .

وهذا غاية الكمال الانسانى و هو مقام يشترك فيه الانبياء والاولياء «سلام -  
الله عليهم» و سيأتى الفرق بين النبى والولى .

### الاشراق الثانى

فى اصول المعجزات و خوارق العادات

وقد مرّ ان الانسان البالغ حد الكمال ملتئم من عوالم ثلاثة من جهة مبادئ  
ادراكاته الثلاثة قوّة الالحاس و قوّة التخيل و قوّة التعقل .



و ثبت ان كل صورة ادراكية هو ضرب من الوجود ولكل منها قوة و استعداد  
وكمال والكمال هو صيرورة الشئ بالفعل فكمال التعقل فى الانسان هو اتصاله بالملاء  
الاعلى و مشاهدته ذوات الملائكة المقرئين .

وكمال القوة المصورة يؤدى به الى مشاهدة الاشباح المثالية و تلقى المغيبات  
والاخبار الجزئية منهم والاطلاع على الحوادث الماضية والآتية .

وكمال القوة الحساسة يوجب له شدة التأثير فى المواد الجسمانية بحسب الوضع  
فان قوة الحس تساوق قوة التحريك الموجبة لافعال المواد و خضوع القوة الجرمانية  
و طاعة الجنود البدنية و قل من الانسان من يكمل فيه جميع هذه القوى الثلاث .

فمن اتفق فيه مرتبة الجمعية فى كمال هذه النشآت الثلاث فله رتبة الخلافة -  
الالهية و استحقاق رياسة الخلق فيكون رسولا من الله يوحى اليه و مؤيدا  
بالمعجزات منصورا على الاعداء فله خصائص ثلاث .

### الاشراق الثالث

#### فى شرح هذه الخصائص

اما الولى فهو ان يصفو نفسه فى قوتها النظرية صفاء يكون شديدة الشبه بالروح  
الاعظم فيتصل به متى اراد من غير كثير تعمل وتفكر حتى يفيض عليه العلوم اللدنية  
من غير توسط تعليم بشرى بل يكاد زيت عقله المنفعل يضيى لغاية استعداد بنور العقل  
الفعال الذى ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته المقدسة و ان لم تمسسه نار التعليم -  
البشرى بمقدحة الفكر و زند البحث والتكرار .

فان النفوس متفاوتة فى درجات الحدس والاطصال بعالم النور فمن زكى لا

يحتاج الى التعلم في جُلِّ المقاصد بل في كلِّها ومن غبى لا يفلح في فكره ولا يؤثر فيه التعليم ايضاً حتى خوطب النبي الهادي (ص) في حقّه «انك لا تهدي<sup>١</sup> مَنْ احببت، و انتك لا تسمع من في القبور<sup>٢</sup> ولا تسمع الموتى<sup>٣</sup> ولا تسمع الصم الدعاء» .

وذلك لعدم وصولهم بعد الى درجة استعداد الحياة العقلية، فلم يكن لهم سمع باطنى يسمع به الكلام المعنوى والحديث الربانى ومن شديد الحدس كثيرة كمّاً وكيفاً سريع الاتصال بعالم الملكوت يدرك بحدسه بحسبه اكثر المعلومات في زمان قليل ادراكاً شريفاً نورياً سمّيت نفسه قدسيّة .

وكما ان مراتب الناس ينتهى بهم في طرف نقصان الفطرة وخمود نورها الى عديم الحدس والفكر يعجز الا نبياء عن ارشادهم فيجوز ان ينتهى في طرف الكمال وقوّة - الحدس وشدة الا شراق الى ' نفس قدسيّة ينتهى بقوة حدسه الى ' آخر المعقولات في زمان قصير من غير تعلّم فيدرك اموراً يقصر عن دركها غيره من الناس الا بتعب الفكر والرياضة في مدّة كثيرة فيقال له : نبيّ او ولىّ و ان ذلك منه اعلى ' ضروب المعجزة او الكرامة وهو من الممكنات الا قليّة كما ذكرناه و اما الخاصّة الثانية فهي : ان يكون قوّة المتخيّلة قويّة بحيث يشاهد في اليقظة عالم الغيب و يتمثّل له الصور المثاليّة - الغيبية و يسمع الا صوات الحسيّة من الملكوت الا وسط في مقام «هورقليّا» او غيره فيكون ما يراه ملكاً حاملاً للوحى وما يسمعه كلاماً منظوماً من قبل الله تعالى او كتاباً في صحيفة و هذا مما لا يشاركه الولىّ بخلاف الضرب الا ولىّ .

واما الخاصّة الثالثة فهي قوة فى النفس من جهة جزءها العلى وقواها التحريكية

١- س ٢٨، ي ٥٦ . عبارة المتن فى النسخ مختلفة فى بعض النسخ: فمن محتاج الى التعلم فى جل المقاصد....

٢- س ٣٥، ي ٢١

الى ' آخر ما فى المتن

٣- س ٢٧، ي ٨٢ ، ايضاً س ٢٧، ي ٨٢، وما انت بمستمع من فى القبور



فيؤثر في هوى العالم بازالة صورة ونزعها عن المادّة او تلبّسها ايّاها فيؤثر في استحالة الهواء الى الغيم و حدوث الاُمطار وتكوّن الطّوفانات الزّلازل لاسْتهلاك أمة فجرت وعتت عن امر ربّها و رسله ويسمع دعائه في الملك والملكوت لعزيمة قويّة فيستشفى المَرَضَى و يستشفى العطشى و يخضع له الحيوانات وهذا ايضا ممكن لما ثبت انّ الاجسام مطيعة للنّفوس متأثرة عنها و ان صوَر الكائنات يتعاقب على المواد العنصريّة بتأثيرات النفوس الفلكيّة .

وانما النفس الانسانية اذا قويت تشبّهت بها تشبّه الاولاد بالآباء فيؤثر في هوى العناصر تأثيرها و اذا لم تقوّ، لم يتعدّ تأثيرها الى غير بدنّها و عالمها الخاصّ . وما من نفس الاّ و لها تأثيرات في عالمها الخاص فيكون اذا توهّمت صورة مكروهة استحال مزاج بدنّها و حدث رطوبة العرق والرّعدة و اذا حدث فيها صورة الغلبة يسخن البدن و احمرّ الوجه و اذا وقعت فيها صورة النّكاح حدث حرارة مسخنة منفخة حتى يمتلى<sup>٤</sup> به عروق آلة الوقاع فينهض له و هذه الحوادث في البدن انما تكون بمجرد التّصورات .

فعلم انه: ليس من شرط كلّ مسخن ان يكون حارّا و كذا مثله فاذا صارت -  
الأمزجة تتأثر عن الاوهام اما عن اوهام عامية او عن اوهام شديدة التأثير في بدو -  
الفطرة او بالتعويد والاكساب .

فلا عجب من ان يكون لبعض النفوس قوة كمالية مؤيّدّة من المبادئ فصارت كائناتها نفس العالم فكان ينبغي ان يؤثر في غير بدنّها تأثيرها في بدنّها فيطيعها هوى العالم طاعة البدن للنفس فيؤثر في اصلاحها و اهلاك ما يفسدها او يضرّها ؛ كلّ

٤- حتى تملأ به عروق آلة الوقاع ... د،ط

ذلك لمزيد قوة شوقيّة واهتزاز علويّ لها يوجب شفقةً على 'خلق الله شفقة الوالد لولده' .

### تذنيب "عرشي

جوهر النبوة كأنّته مجمع الاله نوار العقلية والنفسية والحسية ، فبروحه و عقله يكون ملكاً من المقرّبين و برئآت نفسه وذهنه يكون فلکاً مرفوعاً عن ادناس الحيوانيّة و لوحاً محفوظاً من مسّ الشياطين و بحسّه يكون ملكاً من عظماء السلاطين فالنبيّ<sup>١</sup> بشخصية الوجدانية كانه ملكٌ و فلکٌ و ملكٌ فهو جامع النشآت الثلاث بكمالها ، فبروحه من الملكوت الاله على و بنفسه من الملكوت الاوسط و بطبعه من الملكوت الاسفل فهو خليفة الله و مجمع مظاهر الاسماء الالهية و كلمات الله التامّات كما قال نبيّنا صلى الله عليه وآله : « اوتيت جوامع الكلم » .

### الاشراق الرابع

في الفرق بين النبوة والكهانة وغيرهما

اعلم : ان مجموع هذه الالهامور الثلاثة على الوجه المذكور يختصّ بالانبياء ، وكلّ جزء منها ربما يوجد في غيرهم و افضل اجزاء النبوة و هو العلم بالحقايق كما هي عليها .

قد يوجد في الالهولياء على وجه التبعية لهم و كذا الاخبار ببعض المغيبات - الجزئية من الحوادث ربما يوجد ضرب منه في اهل الكهانة والمستنطقين و كذا قوة -

١- في كثير من النسخ: فالنبي بشخصيته الوجدانية... و في النسخ المعتبرة : فالنبي بشخصية الوجدانية...



التأثير للنفس المتعدى الى ' بدن آخر قد يوجد فى اشخاص ذوات نفوس قويّة مثل  
إصابة العين من النفوس الشريرة فأتّها مما يؤثر فى بدن حىّ كإنسان او غيره يغيّر  
مزاجه حتى يفسد روحه بالتوهّم و يقتل ولذلك قال النبى صلى الله عليه وآله: «العين  
يدخل الرجل القبر والجمل القدر» .

وقال صلى الله عليه وآله ايضاً: «العين حقّ» و معناه انه يستحسن الجمل مثلاً و  
يتعجب منه فيتوهّم لردائه نفسه القوية الخبيثة سقوط الجمل فينفلج جسم الجمل عن  
توهّمه و يسقط فى الحال و اذا جاز ذلك فى جانب الشرّ من النفوس الشريرة الدنيّة  
فجوازه فى جانب الخير من النفوس العظيمة الشديدة البطش ارجح فكيف لا يتعدى  
تأثيرها عن بدنها وعالمها الصغير و هى يصلح لأن يكون نفس العالم ومستخدم القوى  
الطبيعيّة و يستحقّ لمسجودية الملائكة السّفلية بل العلوية عند الاء رتقاء الى الحضرة  
الاءهية و تعليم الاءماء الحسنى ' فكيف لا يقدر على ' احالة هياولى العالم باحداث  
حرارة او برودة و تحريك و جمع وتفريق.

و اصول الاءستحالات والاءتقلات فى عالمنا السّفلى ' انما ينبعث من حرارة او  
برودة و حركة كما يكشف عند النظر فى حوادث الجوّ و مثل هذا يعبر بالكرامة  
والمعجزة عند الناس والجمهور يعظمون هذه الخاصية اكثر من الاءولين لغلبة -  
الجسمانية عليهم ثمّ يعظمون امر الاءخبار عن الحوادث الجزئية اكثر من الاءطلاع على  
السعارف الحقيقية .

واما اولو الاءلباب فافضل اجزاء النبوة عندهم هو الضرب الاول ثم الثانى ثمّ  
الثالث .

والاءول لا يكون الاّ خيراً و فضيلةً و كلّ من الاءخيرين ينقسم الى وجهين .

## الاشراق الخامس

## فى كيفية الاِندارات

ان ما وقع او سيوقع من الكائنات فهو محفوظ فى الالواح العالية و صَوْر -  
الكائنات باسرها موجودة فى عالم الذِّكر الحكيم مكتوبة بقلم الحقِّ الاوَّل على  
الواح النفوس السماوية او صحايف المثل الغيبية .

و ذلك : لانه ليست صادرةً عن المبدء الاوَّل على سبيل الجزاف او القصد  
الى غرض جزئى كما زعمه الجاهلون تعالى عن ذلك فصدورها على سبيل العناية  
والاستتباع لما هى "مثل" غيبية هى ذكر حكيم .

على ان الاِندارات دالَّة على عالم بالجزئيات قبل وجودها و بعده وليس هذا  
شأن النفوس السافلة ولا قواها السطبعة وهو ظاهر فليس الاِ من موطن يتمثل فيه  
الجزئيات فيكون الاِطلاع عليها لا جل اتصال نفوسنا بجوهر متعال نفسانى يحيط  
بالجزئيات الزمانية من الكليات على عكس ادراك الناس فيكون لها ضوابط كلية تنشأ  
منها الجزئيات بان يفيض من المبادئ العقلية على الواح النفوس العالية صوراً مثالية  
ينفعل بها تلك النفوس من جهة قوتها الخيالية فتحاذيها صَوْر الكائنات الهيولانية فلها  
ان تعلم : لازم حركاتها النفسانية من تلك الصور من حركات المواد الهيولانية فى صورها  
الجسمانية لتتطابق العوالم .

فاذا علمت هذا فصحة المنامات والاِندارات سببها اتصال النفوس الانسانية  
بهذه الجواهر العالية فعلى تقدير اتصال نفوسنا بهذا العالم يكون صحة الرؤيا والاِندار  
فما يتلقَّيه النفس فى اليقظة فعلى وجهين :

فان كانت النفس قوية وافية لضبط الجوانب لا يشغلها المشاعر السفلة عن المدارك



العالية: ويكون متخيلتها قوية على استخلاص الحس المشترك من مشاهدة الظواهر الى مشاهدة ما يراه في الباطن فلا يبعد ان يقع لها ما يقع للنائم من غير تفاوت .  
فمنه ما هو وحى " صريح " لا يفتقر الى التأويل . ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيهاً بالمنامات التي هي أضغاث أحلام ان امعت المتخيلة في الأفتقال والمحاكاة .

وان لم يكن كذلك فلا يخلو امّا ان يستعين بما يقع للحس دهشة و للخيال حيرةً او لا ، بل كانت لضعف طبيعيّ او مرض طار فالأول كفعل المستنطقين - المشتغلين للصبيان والنساء ذوات المدارك الضعيفة بامور مترقرة ، او باشياء ملطخة سود مدهشة محيرة للحسّ مرعشة للبصر بزجرجتها او شفيفها كاستعانة بعض - المتصوّفة والمتكهنّة برقص و تصفيق و تطريب .

فكل هذه موهنة للحواسّ مخلة بها و ربما يستعينون ايضاً بالايهام بالعرائم و بادعية غير مفهومة الألفاظ يوجب الترهيب بالجنّ اذا استنطقوا غيرهم .  
والثاني كما للمصروعين والمرورين ومن في قواه ضعف و في دماغه رطوبة فابلة وقد يجتمع السببان : ضعف العوايق ، و قوّة النفس بتطريب و غيره كما لكثير من المرتاضين من اولى الكيدّ وهذا حسن "وما للكهنّة والمرورين نقص او ضلال و تعطيل للقوى عما خلقت لأجله .

واما الفضلاء فرياضاتهم و علومهم مرموزة مكتومة عن المحجوبين .

#### الاشراق السادس

في الفرق بين الأيحاء والألهام والتّعليم

قد ثبت : ان نفس الانسان مستعدة "لأن يتجلى فيه حقيقة الاشياء كلّها واجبها

وممكنها الا انها ليست ضرورية لازمة وانما حجت عنها بالاسباب الخارجية<sup>١</sup> التي ذكرناها في مثال المرئيات فهي كالسد الحائل بين النفس واللوح المحفوظ الذي هو جوهر منقوش بجميع ما قضى الله تعالى به الى يوم القيامة فيتجلى حقايق العلوم من مرئيات اللوح العقلاني الى مرئيات اللوح النفساني عند زوال المانع وكما ان الحجاب بين المرئيتين يزال تارة بتعمثل اليد المتصرف<sup>٢</sup> وتارة بهبوب ريح يحركه<sup>٣</sup>.

فكذلك قد يظفر الانسان بادراك الحقايق<sup>٤</sup> لقوة فكرته المتصرف<sup>٥</sup> في تجريد الصور عن الغواشي والانتقال من بعضها الى بعض وقد تهب رياح الا لطاف الالهية فينكشف الحجب و يرتفع الغواشي عن عين بصيرته فيتجلى فيها بعض ما هو مثبت في اللوح الا على.

فيكون تارة عند المنام فيظهر به ما سيكون في المستقبل وتمام ارتفاع الحجاب يكون بالموت وبه ينكشف الغطاء.

وتارة ينقش الحجاب بلطف خفي من الله فيلمع في القلب من وراء ستر الغيب شيء من غرايب اسرار الملكوت وربما يدوم وربما يكون كالبرق الخاطف ودوامه شاذ.

فعلم : ان حصول العلوم في باطن الانسان بوجوه مختلفة : فتارة يكتب بطريق الاكتساب والتعلم.

وتارة يهجم عليه كائنه القى اليه من حيث لا يدري سواء كان عقيب طلب و شوق اولاً<sup>٤</sup>.

١- من اسباب الحاجة التي ذكرناها ... د،ط  
٢- بهبوب ريح محركة... د،ط  
٣- بقوة فكرته المتصرف ... آ،ق  
٤- في بعض النسخ الموجودة عندنا : «سواء كان عقيب طلب و شوق اولاً ، وهذا ينقسم الى ما يطلع معه على السبب المفيد له وهو مشاهدة الملك الملهم للحقايق من قبل الله وهو العقل الفعال للعلوم في العقل المنفصل اولاً يطلع على هذا الوجه فالاول يسمى اكتساباً واستبصاراً....»



والثَّانِي يسمَّى 'حدساً و' إلهاماً . وهذا ينقسم الى ' ما يطلع معه على السبب -  
المفيد له وهو مشاهدة الملك المثلهم للحقايق من قبل الله وهو العقل الفعَّال المثلهم  
للعلوم فى العقل المنفعل و الى ' ما يطلع عليه ' .

فالاول يسمى اكتساباً و استبصاراً والثَّانِي إلهاماً و نفثاً فى الروح (فى الروح .  
خ،ل) . والثالث وحيّاً يختصّ به الأَنْبياء والذى قبله يختص به الأَوْلِيَاء .

واما الأَكْتِسَاب فهو طريق النَّظَار من العلماء فلم يفارق الأَلْهَام الأَكْتِسَاب فى  
نفس فيضان الصور العمليَّة ولا فى فابلها ومحلَّها ولا فى فاعلتها ومنفيضا ولكن يفارقه  
فى طريقة زوال الحجاب وجهته ولم يفارق الوحي الأَلْهَام فى شىء من ذلك بل فى  
شدَّة الوضوح والنوريَّة و مشاهدة الملك المفيد للصور العلمية ، فان العلوم كما مرَّ  
لا يحصل لنا الأَلْهَام بواسطة الملائكة العلميَّة وهى العقول الفعَّالة بطرق متعددة كما قال  
سبحانه : «وما كان لبشر أن يكلمه الله<sup>٤</sup> إلاَّ وحيّاً او من وراء حجاب او يُرسَل  
رسولاً» .

فتكليم الله عبادَه عبارة عن افاضة العلوم على نفوسهم بوجوه متفاوتة كالوحي  
والإلهام والتَّعليم بواسطة الرُّسُل والمعلِّمين .

#### الاشراق السابع

فى كَيْفِيَّة اتِّصال النِّبى «صلى الله عليه و آله» بعالم الوحي الأَلْهَامى  
والقضاءِ الرِّبَّانِي و قراءة اللُّوح المَحْفُوظ ولوح  
المحو والأَثْبَات الذى فيه نسخ الأحكام

لما علمت : ان حقايق الأشياء مثبتة فى العالم العقلى المسمَّى ' بالقلم الأَلْهَامى و

١- وهو العقل الفعال للعلوم فى العقل المنفعل او لا يطلع على هذا الوجه ... د،ط

فى العالم النفسانى المسمى باللوح المحفوظ و ام الكتاب وفى الالواح القدرية القابلة للمحو والاثبات كما قال الله تعالى : «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۚ وَعِنْدَهُ أَمُّ الْكِتَابِ» .

وجميع هذه الكتب مما كتبها يَد الرَّحْمَانِ فان العناية الالهية اقتضتها وانشأتها على وفق علمه تعالى بذاته علما فعليا لأن ما عداه من آثار وجوده وقدرته .  
فكما ان المهندس يسطر صورة ابنية الدار فى نسخة ، ثم يخرجها الى الوجود فكذلك فاطر السماوات والارض كتب على نفسه الرحمة و اخرج نسخة العالم من اوله الى آخره فوجد العالم على وفق تلك النسخة بايدي ملائكة عمالة يستخدمها ملائكته علامته فاذا تم وجود العالم بصورته خلق الله نوع البشر من الارض فاراد ان يجعل منها خليفة له فى الدنيا ونائبا عنه فى عمارة النشأة الآخرة ، فاعطى لانسان قوى ومشاعر هى آلات الحس والتخيّل والتعقل ، فاذا احس بصورة العالم تأدّت منه صورة اخرى الى حسّه و منه الى خياله .

فان من نظر الى السماء والارض ثم غصّ بصره يرى صورة السماء والارض فى خياله حتى كاتّه ينظر اليها ويشاهدها ، ولو انعدمت صورتها من الخارج لا يقدر فى مشاهدته ايّاها ثم يتأدّى من خياله الى عقله صورتها على وجه اعلى و اشرف فيحصل فى العقل حقايق الاشياء التى دخلت فى الحس والخيال .

فالحاصل فى العقل الانسانى موافق للعالم الموجود فى نفسه ، والعالم الكونى مطابق للنسخة الموجودة منه فى اللوح العقلى ، وهو قلوب الملائكة المقرّبين ، وهو كما علمت سابق على وجوده فى اللوح القدرى السابق على وجوده الكونى .



الجسمي<sup>١</sup> وهي هنا عكس الأمر فيتبع وجوده الحسى وجوده الخيالى و تبعه ايضاً وجوده العقلى اعنى<sup>٢</sup> : وجوده فى القوة العاقلة .

وقد علمت منا فيما سبق تحقيق الأمر فى اتّحاد العقل بالمعقول و كذا الحس بالمحسوس والخيال بالمتخيّل .

فادراك الإنسان فى كل مرتبة من صورة العالم هو اتّحاده بها و تحقّقه بوجودها وهذه الوجودات بعضها حسيّة و بعضها مثاليّة و بعضها عقلية ؛ فكان الوجود اولاً عقلاً ثمّ نفساً ثمّ حسّاً ثمّ مادةً فدار على<sup>٣</sup> نفسه فصار حسّاً ثمّ نفساً ثمّ عقلاً فارتقى الى<sup>٤</sup> ما هبط منه والله هو المبدء والغاية .

فالإنسان اذا بلغ الى<sup>٥</sup> هذا المقام الربّانى يطّلع على<sup>٦</sup> ما فى القضاء الالهى والقدر الربّانى ويشاهد القلم واللوح كما حكاه النبى «صلى الله عليه وآله» عن نفسه انه<sup>٧</sup> اسرى به حتى سمع صرير الأقلام كما قال تعالى : «لنريه من آياتنا انه هوى السميع<sup>٨</sup> البصير<sup>٩</sup>» .

فالكتابة العقلية مصونة عن التبدّل والتغيّر والنسخ والتحريف ، واما الكتابة النفسية اللوحية فيتطرق فيها المحو والاثبات و ينشأ منها نسخ الأحكام ولا يبعد ان يكون سماع صرير الأقلام منه «صلى الله عليه وآله» اشارة الى<sup>١٠</sup> ما فى عالم القدر من الصور التى كتبتها اقلام رتبتها دون رتبة القلم الاعلى<sup>١١</sup> والواحها دون اللوح المحفوظ فان الذى كتبه القلم الاعلى<sup>١٢</sup> لا يتبدّل ، وهى حقايق العلوم العقلية التى لا تمحو ابداً من اللوح المحفوظ و هذه الأقلام يكتب فى الواح المحو والاثبات .

ومن هذه الألواح يتنزّل الشرايع والصّحُف والكتب على الرسل «عليهم السلام»

و لذا يدخل فى الشرع الواحد النسخ فى الاءحكام و هو عبارة عن انتهاء مدة الحكم  
لا عن دفعه و رفعه فان ما دخل فى الوجود لا يرتفع ابداً فان كل حادث له سبب ولسببه  
سبب حتى ينتهى الى الاءمور الحتمية القضائية والاءسماء الالهية ومن حقق الاءمر فى  
كيفية نشو الكثرة والتغير من الحضرة الاءحديثة السرمدية؛ لم يشته عليه حقيقة الحال  
ولم يزل قدمه عن مقامه فى نحو هذه المزال .

### الاشراق الثامن

فى تحقيق ما ورد فى الشريعة من وصفه تعالى نفسه بالتردد  
وساير ما يجرى هذا المجرى من التغيرات التى عليها

### بناء الشرايع

اعلم ان للالهية مراتب و للاءسماء مظاهر و مجالى و كل ما وجد او سيوجد  
فهو غير خارج عن عالم ربوبيته تعالى ، و لكل شىء وجه خاص الىه تعالى و كأنك  
قد شمت رائحة من هذا المقام من تضاعيف ما سلكنا سبيله و اوضحنا دليله و بيننا  
بيانه و نوّرنا برهانه ١ .

فنقول هاهنا : ان لله عباداً ملكوتيين يكون افعالهم طاعة و بامرهم يفعلون ولا  
يعصون ٢ له فى شىء اصلاً و كل من يكون كذلك يكون فعله فعل الحق لعدم داع فى  
فعله الا ارادة الحق و يستهلك ارادته فى ارادته سبحانه .

مثاله : حواس الاءنسان وقد مر ان طاعة الملائكة لرب العالمين بوجه كطاعة  
الحواس الخمس للنفس الناطقة حيث لا يحتاج الى امر و نهى و ترغيب و ترهيب بل

٢- و هؤلاء يعبدون الله على وتيرة واحدة ركعهم رابع

١- وبيننا بنيانه د،ط

و سجدتهم ساجد دائماً لا يعصون ما امرهم الله وهم بامرهم يفعلون .



كلما همّت الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة الى ما همّت به و ارادته دفعةً مع ان هذه الحواس في عالم آخر غير عالم الجوهر العقلي منها ' لانهما نازلة عنه في - الملكوت السفلى فهكذا طاعة الملائكة الواقعة في ملكوت السماوات حيث انهم «لا يعصون الله<sup>٢</sup> ما امّروهم» و يفعلون ما يؤمرون فيأتسرون بامرهم و ينزجرون بنهيهم . فاذا تقرر هذا يعلم : ان كل كتابه يكون في الالواح والصحايف القدرية فهو ايضاً مكتوب الحق الاول بعد قضائه السابق المكتوب بقلمه الاول و من هذه الكتابة قال : «ثم قضى اجلاً واجل مسي<sup>٣</sup>»

ومن هذه الالواح وصف نفسه سبحانه بانه تردّد في قبضة نسمة المؤمن بالسوت وهو قد قضى عليه قضاء حتمياً ومن هذه الحقيقة الالهية التي كتبت عنها بالتردد ينبعث الترددات الكونية والتحير في النفوس و ذلك انا قد تردد في فعل امر ما هل تفعله ام لا وما زلنا نتردد حتى يكون احداً من المردّد فيها و يزول التردد فذلك الامر الواقع هو الثابت في اللوح من تلك الامور و ذلك ان القلم الكاتب في اللوح - القدرى يكتب امراً «ما» وهو زمان خاطر ثم يسحوه فيزول ذلك خاطر لان من هذا اللوح الى النفوس رقائق ممتدة اليها تحدث بحدوث الكتابة وينقطع بسورها فاذا صار الامر محوّا كتب غيره فيمتد منه رقيقة الى نفس هذا الشخص الكدى كتب هذا من اجله فيخطر له خاطر تقيض خاطر الاول و هكذا الى ان اراد الحق

١- غير عالم الجوهر العقلي منا ... د، ط - آ، ق - ل، م

٢- س ٦٦ ، ي ٢

٣- س ٦٦ ، ي ٢

٤- مراده هو الحديث القدسي الذي ورد فيه «ما

ترددت في شيء انا فاعله كترددى على قبض روح عبد المؤمن يريد الموت و انا اكره مسائه ..... » وقد اختلف كلمة الاعلام في معنى الحديث وحل معضلها وقد حققها المصنف في الاسفار (الهيئات ط ١٢٨٢ هـ ق

س ١٨٠) و كتاب القيسات ط ١٢١٢ هـ ق ص ٢٨٥ ٢٨٦

اثباته فلم يمحّه فيفعله الشخص او يتركه حسب ما ثبت في اللوح فاذا فعله او تركه  
وانقضى محاه الحق من حيث كونه محكوماً بفعله واثبت صورة عمل قبيح او حسن على  
قدر ما يكون ثم ان القلم يكتب امراً آخر هكذا الى غير النهاية .

و هذه الاقلام هذه مرتبتها ، والموكتل بالمتحو ملك كريم والاملاء عليه من  
الصفة الالهية ولو لم يكن الامر كذلك لكانت الامور كلها حتماً مقضياً .

فقد تبين لك صحة النسخ والتردد ومعنى البداء الذي عليه اصحابنا الاماميون  
وعلمت بمكانة هذه الاقلام التي سمع صوت كتابتها رسول الله «صلى الله عليه و آله» من  
القلم الالهى و عبّر عنه بالصرير و هو الصوت فكانه رأى الايات و سمع منها ما هو  
حظ السماع فقد قيل : انه بقى له من الملكوت فوقه ما لم يصل اليه بحسّه من حيث  
رأى ا هو، لكنّه من حيث هو سميع وصل الى سماع اصوات الاقلام و هى يجرى  
بما يحدث الله في العالم من الاحكام .

و اما القلم الاعلى فاثبت في اللوح المحفوظ صورة كل شىء يجرى من هذه -  
الاقلام من محو و اثبات .

ففيه اثبات المحو و اثبات الاثبات و محو الاثبات على وجه ارفع فصورته  
مقدسة عن المحو والتغير لآن نسبة القلم الاعلى الى هذه الاقلام كنسبة قوتنا -  
العقلية الى مشاعرنا الخيالية والحسية .

و نسبة اللوح المحفوظ الى هذه الالواح كنسبة خزانة معقولاتنا الكلية الى  
خزانة الجزئيات الحسيات وفي الاعمال كنسبة الارادة الكلية لمطلوب نوعى الى  
ارادات جزئية وقعت في طريق تحصيله في ضمن واحد منه .



## الاشراق التاسع

فى انَّ النبى جالس فى الحدَّ المشترك

بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات

ان للقلب الانسانى و هو نفسه الناطقة التى هى مثالُ العرش ومستوى الرحمة  
كما ان العرش مستو للرحمان ؛ با بين ، باب مفتوح الى ' عالم الملكوت و هو عالم -  
اللوحة المحفوظ و منشأ الملائكة العلمية والعمليّة كما وقع التنبيه عليه و باب "  
مفتوح الى القوى ' المدركة والمحرّكة .

والله سبحانه كما انه خلق الخلق ثلاثة اقسام منهم الملائكة الروحانيون فركب  
فيهم العقل دون الشهوة و منهم البهائم فركب فيها الشهوة دون العقل ، و منهم بنو آدم  
فركب فيهم العقل والشهوة ؛ فهكذا خلق الانسان ثلاثة اقسام منهم المستغرقون فى  
معرفة الله و ملكوته المهترئون بذكره المتواجدون فى عظمتة و كبريائه الحايرون فى  
اشعة جماله وهم الالهيون من اولياء الله المفتحة لهم ابواب الملكوت و منهم -  
المكبثون على الشهوات المحتبسون فى سجن الدنيا المقيّدون بسلاسلها و اغلالها  
فهم اهل الدنيا جميعاً قد اكبّهم الله على ' مناخرهم فى النار و حبّسهم عن نعيم الآخرة  
فسدّ عليهم باب الملكوت و فتح لهم ابواب الجحيم الاّ من تاب و اصلح نفسه .

ومنهم الجالس فى الحدَّ المشترك بين عالم المعقول وعالم المحسوس فهو تارةً مع  
الحقّ بالحبّ له و تارةً مع الخلق بالرحمة عليهم والشفقة لهم فاذا عاد  
الى الخلق كان كواحد منهم كأنته لا يعرف الله و ملكوته و اذا خلا برّبّه مشغلاً  
بذكره و خدمته فكأنته لا يعرف الخلق .

فهذا سبيل المرسلين والصديقين ؛ اذ لا شبهة فى ان الجامع للطرفين اعلى فى -  
المرتبة من المحجوب عن احدهما بالاخر لضيق صدره و عدم انطلاق لسانه فالنبى

لا بُدَّ ان يكون آخذاً من الله متعلِّماً من لدنه معطياً لعباده معلِّماً وهادياً لهم فيسئل  
و يجاب و يسئل و يجيب ناظماً للطرفين واسطةً بين العالمين سمعاً من جانب و لساناً  
الى 'جانب و هكذا حال سُفراء الله الى 'عباده و شفعاء يوم تناده فلقب النبي صلى -  
الله عليه وآله بابان مفتوحان :

احدهما : و هو الباب الداخلى الى مطالعة اللوح المحفوظ والذكر الحكيم  
فيعلمه علماً يقيناً لدنياً من عجائب ما كان او سيكون و احوال العالم فيما مضى ' و  
فيما سيقع و احوال القيامة والحشر والحساب و مآل الخلق الى الجنة والنار و انما  
ينفتح هذا الباب لمن توجه الى 'عالم الغيب و افرَد ذكر الله على الدوام .

والثانى : الى 'مطالعة ما فى الجواس ليطلع على 'سوانح مهمات الخلق ويهديهم  
الى الخير و يردعهم عن الشر ، فيكون هذا الانسان قد استكملت ذاته فى كِلتا القوتين  
آخذاً بحظٍّ وافر من نصيب الوجود والكمال من الواهب سبحانه بحيث يسع الجانبين و  
يوفى حق الطرفين فيكون بما افاضه الله على 'قلبه و عقله المفارق ؛ ولياً من اولياء  
الله و حكيماً الهيئاً و بما يفيض منه الى 'قوَّته المتخيَّلة و المتصرفة رسولاً منذراً  
بما سيكون و مخبراً بما كان و بما هو الاَن موجود .

وهذا اكمل مراتب الانسانية و اول شرايط كون الانسان رسولاً من الله ثمَّ مع  
ذلك ان يكون له قدرة بلسانه على جَوْدَةِ التخيُّل بالقول لكل ما يعلمه و قدرةً على  
حسن الارشاد والهداية الى السعادة و الى الاعمال التى تبلغ بها السعادة وان يكون له  
مع ذلك قوة نفسانية للمناظرة فى العلوم مع اهل الجدل و قوَّة بدنية للباشرة فى -  
الحروب مع الابطال لاءلاء كلمة الله وهدم كلمة الكفر و طرد اولياء الطاغوت ليكون  
«الدين كله لله ولو كره المشركون ا» .



## الاشراق العاشر

فى تعديد الصفات التى لا بدّ للرئيس

الاول ان يكون عليها وهى :

« اثنتا عشرة » صفة

مقطورة له .

اوليها : ان يكون جيّد الفهم لكلّ ما يسمعه ويقال له على ما يقصده القائل

وعلى ' ما هو الا' مر عليه وكيف لا وهو فى غاية اشراق العقل و نوريّة النفس .

و ثانيها : ان يكون حفوظاً لما يفهمه ويحسّه لا يكاد ينساه و كيف لا و نفسه

متّصلة باللوح المحفوظ .

و ثالثها : ان يكون صحيح الفطرة والطبيعة معتدل المزاج تامّ الخلقه قوى

الالات على الاعمال التى من شأنه ان يفعلها وكيف لا والكمال الاوفى يفيض على

المزاج الا'تمّ .

و رابعها : ان يكون حسن العبارة يوافيه ' لسانه على ' ابانة كل ما يضره ابانة

تامّ وكيف لا . و شأنه التعليم والارشاد والهداية الى ' طريق الخير للعباد .

و خامسها : ان يكون محباً للعلم والحكمة لا يولمه التأمل فى المعقولات ولا

يؤذيه الكدّ الذى يناله منها وكيف لا والملايم للشئ ' ملذّة ادراكه لانه يتقوى به .

وسادسها : ان يكون بالطّبع غير شره على الشهوات متجنّباً بالطّبع اللعب و

مبغضاً للذات النفسانيّة ، وكيف لا و هى حجاب عن عالم النور ووصلته بعالم الغرور

فيكون ممقوتاً عند اهل الله و مجاورى عالم القدس .

و سابعها : ان يكون كبير النفس محباً للكرامة تكبر نفسه عن كل ما يشين و يضع من الاءامور و يسمو نفسه بالطبع الى الاءرفع منها ويختار من كل جنس عقيلته و يجتنب عن سفاسف الاءامور و يكره خداجها و سقطها اللهم الاءلرياضة النفس والاءكتفاء بايسر امور هذه الدار و اخفها و ذلك لاءن في الاءشرف مزيد قرب من - العناية الاءولى .

و ثامنها : ان يكون رؤفاً عطوفاً على خلق الله اجمع لا يعتريه الغضب عند مشاهدة المنكر ولا يعطل حدود الله من غير ان يهمله التجسس و كيف لا ، و هو شاهد لسر الله ا في لوازم القدر .

و تاسعها : ان يكون شجاع القلب غير خائف عن الموت و كيف لا والاءخرة خير له من الاءولى فيكون قويا العزيمة على ما يرى انه ينبغي ان يفعل ، جسوراً مقدماً عليه ، لا ضعيف النفس .

و عاشرها : ان يكون جواداً لاءته عارف بأن خزائن رحمة الله «لا تبيد» ولا تنقص» .

وحادى عشرها : ان يكون اهش خلق الله اذا خلى بربه لاءنه عارف بالحق وهو اجل الموجودات بهجة و بهاء ٢ .

و ثانى عشرها : ان يكون غير جشوح ولا لجوج سلس القياد اذا دعى الى - العدل صعب القياد اذا دعى الى الجور او القبيح فهذا لوازم الخصايس التى ذكرناها سابقاً و اجتماع هذه كلها فى شخص واحد نادر جداً ، والمادة التى تقبل مثله

١- فانه شاهد بسر الله... دط - آق ، ي . كان على عليه السلام حريصاً على اقامة حدود الله تعالى بخلاف عثمان فانه عطل حدود الله و فى عصره ذاع الفجور .

٢- والعارف هش بش بسام ان جميع هذه الصفات ينطبق على الامام المعصوم مع ما يشترط عليه فى مذهب التشيع كما قال عليه السلام المؤمن هش بش بسام



يقع فى قليل من الاءمزجة والاءستعدادات فلا يكون المفطور على هذه الصفات الاء  
الاءحاد كما قيل :

«جلء جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد او يطلىع عليه الاء واحد بءءا  
واحد» .

### الشاهء الثانى :

فى اثبات النبى و انه لا بء و ان يءخل فى الوجود رسول  
من الله ليعلم الناس طريق الحق و يهءيهم الى  
صراط مستقيم وفى الاءشارة الى اسرار الشريعة  
و فائءة الطاعات وفى معنى ختم النبوءة  
و انقضاء الوحى عن وجه الاءرض وما  
يرتبب بهذه المعارف  
و فيه اشراقات :

الاشراق الاول

فى اثباته

ان الاءنسان غير مكفف بذاته فى الوجود والبقاء لاءن نوعه لم ينحصر فى  
شخصه فلا يعيش فى الدنيا الا بتمدن و اجتماع وتعاون فلا يسكن وجوده بالانفراد  
فافترقت اعداد و اختلفت احزاب و انعقدت ضياع و بلاد فاضطروا فى معاملاتهم

١- والقائل شيخ مشاية الاسلام فى الاشارات : فى مقامات العارفين

٢- هذا دليل الحكماء على اثبات النبوة و لزوم وجود شخص انسانى الهى مبعوث على الحق

و مناكحاتهم و جنایاتهم الى ' قانون مَرَجُوع اليه بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل و الا تغالبوا و فسد الجميع و انقطع النسل و اختلف النظام لما جبل عليه كل احد من ان يشتهى لما يحتاج اليه و يغضب على ' من يزا حمة فيه .

و ذلك القانون هو الشرع و لا بُد من شارع يُعَيِّن لهم منهجاً يسلكونه لانتظام معيشتهم فى الدنيا و يسنّ لهم طريقاً يصلون به الى الله و يفرض عليهم ما يذكّرهم امر الآخرة و الرّحيل الى ربّهم و ينذرهم يوم ينادون فيه من مكان قريب و ينشق الأرض عنهم سراعاً و يهديهم الى صراط مستقيم .

ولا بدّ ان يكون انساناً لآن مباشرة الملك لتعليم الانسان على ' هذا الوجه مستحيل و درجة باقى الحيوانات انزل من هذا و لا بُد من تخصّصه بآيات من الله دالة على ' انّ شريعته من عند ربهم العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع له النوع و يوجب لمن وفق لها ، ان ' يقرّ بنبوته و هى المعجزة و كما لا بُد فى العناية - الاّلهيّة لنظام العالم من المطر و العناية لم يقتصر عن ارسال السماء مدراراً لحاجة - الخلق فنظام العالم لا يستغنى عن من يعرفهم موجب صلاح الدنيا والآخرة .

نعم من لم يهمل انبات الشّعر على الحاجبين للزينة لا للضرورة و كذا تغيير - الاّخصص<sup>٢</sup> فى القدمين ، كيف اهل وجود رحمة للعالمين و سائق العباد الى ' رحسته و رضوانه فى النشأتين .

فانظر الى ' عنايته فى العاجل و الى ' لطفه كيف اعدّ لخلقه بايجاد ذلك الشخص مع النفع العاجل السلامة فى العقبى ' والخير الاّجل فهذا هو خليفة الله فى ارضه .

١ - فى بعض النسخ المعتبرة : «ويوجب لمن وقف لها» وهكذا فى المبدء والمعاد ط ١٢١٢ هـ ق ص ٣٦٠

٢ - هذا ما ذكره الشيخ فى الشفاء اواخر الهيات هذا الكتاب «فصل : فى اثبات النبوة و كيفية دعوى النبى الى الله تعالى والمعاد اليه طبع ١٣٠٥ هـ ق ص ٦٤٨» ط قاهره ١٢٨٠ هـ ق .



## الاشراق الثانى

فيما يجب على ' كافة الناس فى الشريعة

فهذا «النَّبىُّ» يجب ان يلزم الخلايق فى شرعه الطاعات والعبادات ليسوقهم بالتعويد عن مقام الحيوانية الى ' مقام السلكية .

فمن العبادات ما هى وجودية " اما يخصّثهم نفعها كالصلوات والاذكار على هيئة الخضوع والخشوع فيُحرّكهم بالشوق الى الله او يعمّ نفعها لهم و لغيرهم كالصدقات والقرايين فى هيكال العبادات .

ومنها ما هى عدمية تزكيتهم اما يخصّثهم كالصيام او يعمّثهم و غيرهم كالكف عن الكذب و ايلام النوع والجنس والصّمت و يسنّ عليهم اسفاراً ينزعجون فيها عن بيوتهم طالبين رضا ربّهم و يتذكّرون «يوماً من الاّجداث الى ' ربّهم ينسلون <sup>٢</sup>» فيزرون الهياكل الالهية والمشاهد النبوية ونحوها و يشرّع لهم عبادات يجتسعون عليها كالجمعة والجماعات فيكسبون مع المثوبة التودّد والائتلاف والمصافات و يكرّر عليهم العبادات والاذكار فى كلّ يوم و الاّ فينسون ذكر ربهم فيهلون .

## الاشراق الثالث

فى الاشارة الى ' حكمة السياسات

والحدود

قد ظهر لك : ان الدنيا منزل من منازل السائرين الى الله تعالى ' و ان النفس - الانسانية مسافر اليه تعالى و لها منازل ومراحل من الهيولوية والجسمية والجمادية والنباتية والشهوية والغضبية والاعساس والتخيّل والتوهّم ثمّ الانسانية من

اول درجتها الى آخر شرفها ثم الملكية على طبقاتها المتفاوتة قُرباً و بُعداً من -  
الخير الا على ١ .

ولا بدّ للسالك اليه ان يمرّ على الجميع حتى يصل الى المطلوب الحقيقى .  
وقوافل النفوس السائرة الى الله متعاقبة بعضها قريب و بعضها بعيد و بعضها واقفة و بعضها راجعة و بعضها سريع السّير مقبلاً و مديراً و بعضها بطى السّير  
كذلك على حسب ما جرى حكمته تعالى فى القضاء والقدر فى حق عباده والا نبياء  
«صلوات الله عليهم» رؤساء القوافل و امراء المسافرين ، و الا بدان مراكب -  
المسافرين ولا بدّ من تربية المركب و تأديبه و تهذيبه ليتمّ السفر .

فامر المعاش فى الدنيا التى سى عبارة عن حالة تعلق النفس بالبدن من ضرورات  
امر المعاد الذى هو الاقطاع الى الله والنسب الى الله ، ولا يتم ذلك حتى يبقى بدن -  
الانسان سالماً و نسله دايماً و نوعه مستحفظاً ولا يتمّ كلاهما الا باسباب حافظة  
لوجودهما و اسباب جالبة لمنافعهما دافعة لمضارّهما و مفسداتهما .

فخلق الله الغذاء والمساكن والملابس وغيرها لبقاء الشخص و اعده له شهوة  
داعية الى الاكل والشرب والراحة وغضباً دافعاً لما يمتنع عنها و آلات معدّة لها  
واسباباً اخرى بعيدة للزرع والحَرْث و اجراء القنّوات و اتّخاذ البيوت وخلق

١- فد عبر بعض المكاشفين عن تنزل الوجود من السماء الاطلاق الى الارض التقييد مع تقييده بالانسان -  
الكامل بالسفر و قد عبروا عنه بالمعراج التحليل لان المسافر يتنزل من الكمال الى النقص الى ان  
يصل بالرحم و مقام القرار فى الارحام «ونقر فى الارحام» وفى القوس الصعودى يترقى شيئاً فشيئاً الى ان  
يصل بمقامه الاصلى و قد عبروا عنه بمعراج التركيب وقد حققنا هذه المسألة فى شرحنا على مقدمة القيصرى  
ط م ١٣٨٥ هـ ق ص ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، الى ص ٤٤٨ .

سير الانسان فى الاول وقع فى مراتب الاستيداع و معراج التركيب وفى الثانى وقع فى العروج الانسلاخى  
وبعد الاستقرار فى الارحام و يختص باهل الفتح وسمى بالمعراج التركيب و قد فصلناه فى شرحنا على  
مقدمة القيصرى ص ٤٤٩ ، الى ص ٤٥٦ والفصوص للشيخ الاكبر مولانا ابن العربى رض..



المناكح والخدم لبقاء النوع و اعدّ لها شهوة داعية اليها و غضباً دافعاً لما يمنع عنها و آلات معدّة لها .

ثمّ ان هذه الامور غير مختصة ببعض الناس دون بعض فانّ العناية يشملهم كلّهم .

والغرض في الخليقة سياقة الجميع الى ' جوار الله و دار كرامته لشمول رحمته .  
والانسان كما مرّ غلب عليه حبّ التفرّد والتّغلب وان انجرّ الى ' هلاك غيره ،  
فلو ترك الامر في الافراد سدىً من غير سياسة عادلة و حكمومة امرّة زاجرة في  
التقسيمات والتخصيصات لتشاوشوا ويقاتلوا ، و شغلهم ذلك عن السلوك  
والعبودية و انساهم ذكر الله . .

فلا بدّ لو اضع الشريعة ان يفنّن لهم فوائن الاختصاصات في الاموال و عقود  
المعاوضات في المناكح والمداينات وسائر المعاملات و قسمة الموارث و مواجب -  
النفقات و توزيع الغنائم والصدقات ويعرفهم ابواب العتق والكتابة والاشترقاق والسبي  
و يعرفهم ايضاً علامات التّخصيص عند الاستفهام من الاقارير والايّمان والشّهادات  
والضّمان والوكالة والحوالة و لساناً ايضاً ان يعلمهم ضوابط الاختصاص  
بالمناكحات في ابواب النّكاح والصدّاق والطّلاق والعدّة والرجعة والخلع  
والايلاء والظّهار واللّعان و ابواب محرّمات النّسب والرضاع والمصاهرات .

ويجب على النبي ايضاً ان يهديهم الى اسباب الدّفع للمفاسد من العقوبات الزاجرة  
عنها كالامر بقتال الكفار و اهل البغى والظّلم والحثّ عليه ومن هذا القبيل القصاص  
والديّات والتعزيرات والكفّارات .

واما جهاد الكفّار و قتالهم فدفعاً لما يعرض من الجاحدين للحق من تشويش  
اسباب الديانة والمعيشة اللّتين بهما الوصول الى الله .

واما قتال اهل البغى فلما يظهر من الاضطراب بسبب انسلال المارقين عن ضبط السياسة الدينية التى يتولاها حارس السالكين الى جوار الله و كافل المحققين نايبا عن رسول رب العالمين ليحفظ (لحفظ. ح) حدود الله والاحكام من الحلال والحرام واما النقصان والديات فدفعاً لمسى فى اهلاك النفس والاطراف .

واما حد السرقة و قطع الطريق فدفعاً لما يستهلك الاموال التى هى اسباب المعاش .

واما حد الزنا واللواط والقذف فدفعاً لما يشوش امر النسل والا نسب .

#### الاشراق الرابع

فى الفرق بين النبوة والشريعة والسياسة

نسبه النبوة الى الشريعة كنسبه الروح الى الجسد الذى فيه الروح والسياسة المجردة عن الشرع كجسد لا روح فيه .

١- لان مراعات جهة البدن و مركب الروح واجب عقلا و كشافاً واهمال هذه الجهة ينجر الى فساد الروح و زوال استعداد المادة لتربية نفوس الكاملة والارواح المكرمة المطهرة و روى عن النبى : «العلم علما ن علم الابدان و علم الاديان» فعلم الابدان كالطب ندب اليه النبى بالتصريح والتقديم هنا والتلويح والتعظيم فى قوله حكاية عن الله تعالى: انا الله وانا الرحمن انى خلقت الرحم وسققت لها اسماً من اسمى فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته و روى فى حقها : «من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته .

وعن بعض المكاشفين : ان الرحم اسم لحقيقة الطبيعة و هى حقيقة جامعة بين الكيفيات الاربعة بمعنى انها عين كل واحدة وليس كل واحدة من كل وجه عينها بل من بعض الوجوه ووصلها بمعرفة مكانتها وتفخيم قدرها اذ لولا المزاج المتحصل من اركانها لم يظهر التعيين الروح الانسانى ولا امكنه الجمع بين العلم بالكليات والجزئيات الذى به توصل الى التحقق بالمرتبة البرزخية المحيطة باحكام الوجوب والامكان والظهور بصورة الحضرة والعالم تماماً . « و قطع الرحم بازدرائها وبخس حقها فقد بخس حق الله و جهل ما اودع فيها من خواص الانسماء و لولا علوم مكانتها لم يحبها الحق ومن هذه الجهة و جهات اخر قد اكد الشريعة المحمدية بلزوم الجمع بين قواعد الدنيا وقوانين الآخرة .



وقد ظنَّ قوم من المتفلسفة : انه لا فرق بين الشريعة والسياسة . وبين افلاطن  
الالهى فساد قولهم فى كتاب النّواميس و اوضح الفرق بينهما بوجوه اربعة من جهة  
المبدء والغاية والفعل والاعمال .

فقال : اما المبدء فلان السياسة حركة مبدئها من النفس الجزئية تابعة لحسن  
اختيار الاشخاص البشرية ليجمعهم على نظام مصلح لجماعتهم .

والشريعة حركة مبدئها نهاية السياسة لانهما يحرك النفس و قواها الى ما  
وكلت به فى عالم التركيب من مواصلة نظام الكل لانهما تحرّكها وتذكرها معادها  
الى العالم الهى و تزجرها عن الاعمال انحطاط الى الشهوة والغضب وما يتركب عنهما و  
يتفرّع عليهما .

فان النفس اذا اعطت احدهما غرضه سلكت بها فى مسالك بعيدة عن غايتها و  
مستقرّها و عسر عليها طاعة الحق والاقامة على ما وكلت به .

واما النهاية (الغاية. خ، ل) فنهاية السياسة هى الطاعة للشريعة و هى لها  
كالعبد للمولى تطيعه مرة و تعصيه اخرى .

فاذا اطاعته انتقاد ظاهر العالم باطنه و قامت المحسوسات فى ظل المعقولات و  
تحرّكت الاجزاء نحو الكل و كانت الرغبة فى القنية الفاعلة والزهادة فى القنية  
السنفعية التى يخدمها السرور بفضل راحته واتعاب فضيلته و يكون حال الانسان  
عند ذلك الراحة من السوذيات والفضيلة المؤدية به الى الخيرات المكتسبة بالعادات  
السعيدة و كان كل يوم يسرى عليه فى هذه الهدنة افضل من امسه و اذا عصت السياسة  
لشريعة تأمرت الاحساس على الآراء و ازال الخشوع للاسباب البعيدة العالية و  
وقع الاخلاص للعلل القريبة و رأى الملوك : ان بها و بافعالهم نظام ما ملكوه و نفع فى

بقاء ملكهم ولم يعلو اتهم اذا اهلثوا اقامة الناموس و بذلوا جهدهم للمحسوس و منعوا نصيب الجزء الا شرف يتحرك عليهم قيّم العالم ليرد ما افسدوا من نظامه ويعيد ما حرّفوا و بذلوا الى مقامه .

واما الفرق بين الشريعة والسياسة من جهة الفعل : فافعال السياسة جزئية ناقصة مستبقة مستكملة بالشريعة وافعال الشريعة كلية تامة غير محوجة الى السياسة .

واما الفرق بينهما من جهة الاءتعال : فان امر الشريعة لازم لذات المأمور به و امر السياسة مفارق له .

مثاله : ان الشريعة تأمر الشخص بالصوم والصلوة فيقبل و يفعل بنفسه فيعود نفعه اليه والسياسة اذا امرت الشخص تأمره بقرعة الملبوس و اصناف التجمل و انما ذلك من اجل الناظرين لا من اجل ذات الملبس .

#### الاشراق الخامس

في الاشارة الى اسرار الشريعة

و فائدة الطاعات

قد اومأنا لك فيما مضى الى ان حقيقة الانسان حقيقة جمعيّة و لها وحدة تألفيّة كوحدة العالم ذات مراتب متفاوتة في التجرد والتجسم والصفاء والتكدر ولهذا يقال له : «العالم الصغير» لانه جملته منتظمة من مراتب موجودات العالم التي على كثرتها منحصرة في اجناس ثلاثة في كل جنس طبقات كثيرة متفاوتة لا يحصى عددها الا الله ، وهي العقليات والمثاليات والمحسوسات .

فكذلك الانسان كما مرّ مشتمل على شىء كالعقل و شىء كالنفس و شىء كالطبع



ولكلٍّ منها لوازم وكما له في أن ينتقل من حد الطبع الى حدّ العقل ليكون احسّ كائن  
الحضرة الالهية و ذلك اذا تنوّر باطنه بالعلم و تجرّد عن الدنيا بالعمل و كما ان  
طبقات العالم الكبير كلّها بحيث يجمعها رباط واحد بعضها يتّصل ببعض كسلسلة واحدة  
يتحرّك أوّلها بتحريك آخرها بان يتنازل ويتصاعد الا آثار والهيئات من العالى الى -  
السافل ومن السافل الى العالى على وجه يعلمه الراسخون في العلم .

فكذلك هيئات النفس والبدن يتصاعد و يتنازل من احدهما الى الآخر ؛ فكلٌّ  
منهما يفعل عن صاحبه فكل صفة جسمانية او صورة حسيّة صعدت الى عالم النفوس  
صارت هيئة نفسانية و كلُّ خلق او هيئة نفسانية نزلت الى البدن حصل له انفعال  
يناسبه واعتبر بصفة الغضب كيف يوجب ظهورها في البدن احمرار وجهه وحرارته  
وبصفة الخوف كيف يؤثّر في اصفراره .

وكذا الفكر في المعارف الالهية و سماع آية من صحايف الملكوت كيف يوجب  
اقشعرار البدن ووقوف اشعاره واضطراب جوارحه وانظر كيف ينقلب صورة المحسوس  
الجزئى معقولة كليّة اذا انتقل من آله الحس الى القوّة العاقله و كان مشهوداً في  
عالم الشهادة فصار غائباً عن هذا العالم وعن البصار حاضراً بين يدي بصيرة العقل  
والاعتبار .

فاذا تقرّر عندك هذا الامر فاعلم : ان الغرض من وضع النواميس و ايجاب -  
الطاعات هو استخدام الغيب للشهادة وخدمة الشهوة للعقول و ارجاع الجزء الى الكلّ  
وسياقة الدنيا الى الآخرة وتصيير المحسوس معقولاً والحث عليه والزجر على عكس  
هذه الامور لئلا يلزم الظلم والوبال و وخامة العاقبه و سوء المآل كما قال بعض -  
الحكماء :

اذا قام العدل خدمت الشهوات للعقول واذا قام الجور خدمت العقول للشهوات.

فطلب الآخرة أصل كل سعادة و «حب الدنيا رأس كل خطيئة» وليكن هذا عندك أصلاً جامعاً في حكمة كل مأمور به أو منهي عنه في الشريعة الإلهية على لسان التراجمة «عليهم السلام» فانك اذا تدبّرت في كل ما ورد به الحكم الشرعي لم تجده خالياً من تقوية الجنبه العاليه فاحفظ جانب الله و ملكوته و حزبه في كل ما تفعله او تتركه و ارفض الباطل و اعرض عن الشّهوات و حارب اعداء الله فيك من دواعي الهوى و جنود الشياطين بالجهاد الاكبر ليفتح لك باب القلب و تدخل كعبه المقصود «في سور له باب باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب» .

### الاشراق السادس

في الإشارة الى ' منافع بعض العبادات

على الخصوص و معظمها الاركان

الخمسة في العمليّات

اما سرّ الصلوة فخشوع الجوارح و خضوع البدن بعد تنظيفه و تطهيره و ما يلتف به مع ذكر الله باللسان و تحييده و تمجيده و الاغراض من الاغراض الحسية و الامتاع منها بكفّ الحواس و ذكر احوال الآخرة و الملكوت و التشبه بالمقدّسين المسبّحين من عباد الله المخلصين يوجب عروج القلب و الروح الى الحضرة الإلهية و الاقبال على الحق و الاستفاضة عن عالم الانوار و تلقّي المعارف و الاسرار و الاستمداد من ملكوت السماوات فوضعت عبادة شاملة لهيئات الخضوع و الخشوع و اتعاب الجوارح مع شرايط التنظيف و التنزيه و قصد القربة و صدق النية و الاذكار -



المذكورة لنعم الله و ثناء رب العالمين بما هو اهلّه و مستحقّه و قراءة الكلام النازل في الوحي الالهى على عبده المتقرب حين عثوجه الى عالم النور مع تدبّر معانيه والتأمل في حقايق مبانيه ليكون مبرقاة للعبد الى الله و معراجاً له الى الوجهة الكبرى كما ورد «الصلوة معراج المؤمن» .

واما الركوع فهو كتمكين الرجل من نفسه من حاول ضرب عنقه فانه لا يجد له نصبة امكن من الركوع هكذا ذكر في نواميس افلاطون موافقاً لما روى عن علي عليه السلام .

واما السجود فوضع الجبهة على التراب يزيل ضفة الغضب و توابعه و هو احد الموديات للروح .

واما الصوم فيكسر به قوّة الشهوة الغالبة و يضعف صورة اعداء الله فيك و يسد مجارى جنود ابليس و هو جنّة من النار .

واما الحج فقد علمت ان لكل علة مع معلولها و لكل مفيض مع المستفيض منه مناسبة تامّة فتأكيد المناسبة بينهما يوجب تأكيد علاقه الافاضة والاستفاضة وان لكل حقيقة عقلية في هذا العالم مثالا جسمانياً ومن قصر طرفه عن مشاهدة العقليات يجب عليه العكوف على امثلتها لتلايكون محروماً عن الثواب بالكلية مسلماً عن الخطاب فكما وجب على الروح التمسك بحضرة القدس الحقيقي وجب على الهيكل وقواه مشايعة الروح تمثيلاً و حكاية اولا ترى ان المتفكر في امر قدسى لا يخلو بدنه عن حركات و هيئات مناسبة لارتباط الظاهر بالباطن فالتوجه من بيت الغالب الى بيت الله والاعتراف في سبيله عن السلاذ والشهوات الحيوانية من النساء والطيب وغير ذلك بنية خالصة مما يعدّ

الروح للتوجه من بيت النفس الى كعبة المقصود والوجهة الكبرى<sup>١</sup> بالتجرد عن قوى البدن وملازمها الدنيا وويّة والطوف له والنسك عند تشبّثها بالاشخاص العالية والاعجرام الكريمة في حركاتها الشوقية<sup>٢</sup> الدورية<sup>٣</sup> الحاصلة من اشراق مبادئها الفايضة تشوقاً الى مبدء الكل اذ منه مبدئها و اليه منتهاها كما سبق «فلكل وجهة هو موليها» وهو الذي افاد فيها شوقاً يوجب الطواف فلكه درّ طائفة بالكعبة طائفته<sup>٤</sup> تقرّباً الى الله .

واما الزكوة فتوجب صرف النفس عن التوجه الى الامور الدنيّة ففيها تحصيل ملكة التنزّه عن غير الله وعدم الاّمر بترك المال بالكلية لصالح العالم و مؤنه<sup>٥</sup> المعونة والصرف على الفقراء والمساكين و غيرهم من الثمانية<sup>٦</sup> لاّتهم احوج .

وايضاً منافع الدنيا مشتركة محصورة وحبسها على<sup>٧</sup> بعض الناس قبيح عقلاً وكلماً كان احتياج الخلق اليه اكثر وجب ان يكون<sup>٨</sup> مشتركة فيه بينهم والتوزيع له عليهم احق ولذلك اوجب في الاّقوات العشر وفي النفوذ ربعه .

واما الجهاد ففيه مع دفع اعداء الله و محاربة القاطعين لطريقه<sup>٩</sup> نجاته الخلق عن مهالك الآخرة وترك التوجيه الى<sup>١٠</sup> هذه النشأة الزائلة و توطين النفس على بذل المهجة والمال والاهل والولد في سبيل الله فزهوق الروح عن الدنيا على مثل هذه الحال يوجب حسن الخاتمة والقدوم على الله في صفة الملائكة<sup>١١</sup> المقدّسين ثم لا يفوت منه شيء يكون حسرة عليه لاّ أنّ امور الدنيا كلّها بصدد الزوال و في وجودها آفات كثيرة وليس الغرض منها الاّ تحصيل الزاد للآخرة والسناسبة مع اهلها و قد حصل فهذا الذي ذكرناه في هذا المقام او غيره هو مقدار قوتنا ومبلغ طاقتنا في هذه الاّحكام الخمسة و نحن نعجز عن العلم بجملة ما يفيدنا الشرايع الحقّة و نعلم ان ما بقي علينا من لطف الحكمة فيها شيء غامض لا نسبة له الى ما بلغ اليه افهامنا الاّ انّا نعلم

١- وجب ان يكون الشركة ... د، ط

٢- و ترك التوجه .... ل، م .



يقيناً بما منحنا واهب العلوم و ملهم الحقايق ان غرض واضع النواميس فى اصلاح جزئنا الشريف و قصده الى ' تهذيب جوهرنا الباقي يوم القيامة اكثر و اوكد من اصلاح جزئنا الا'خس و جوهرنا الفاسد فان'الانسان كما بثين اتم تبين مركب من جوهر صورى ناطق و جوهر مادي ميت صامت و لتركبه من هذين الجوهرين صار حساساً متحركاً ذا قوة شهوة و غضب فيصير عند انكبابها الى 'متابعة هاتين القوتين وامضاء دواعيهما والسعى فى تحصيل بغيتهما بعيداً من الحى' الباقي حتى ان'الواغلين فى تمهيد اسباب هاتين الحيوتين يعدن عند العقلاء من جنس البهايم والسباع على الحقيقة فوضعت - الشريعة النبوية لطفاً من الله سبحانه فى مداواة هذين المرضين<sup>١</sup> و كسر ضلالة هذين الكلبين و بانكسارهما ينكسر جنود ابليس ويندفع مكاييد<sup>٢</sup> هذا اللعين المعزى لهما على الا'نسان المغوى له من الصراط بتوسطهما فان باطن الانسان مشحون بدواعى هذه القوى الثلاث و جنودها والروح الا'نسانى كغريب وقع فى بلد الخصوم كل يجره الى ' غرضه و يستخدمه فاذا اطاعهم يستعبدونه و يسترقونهم ابداً ولا يمكن النجاة منهم الا' بتأييد الهى و تعليم نبوى' فالله تعالى ارسل رسولا و انزل كتاباً يهتدى الى - الرشد فمن صدق نبيّه و سمع كتابه اهتدى به و خلص من رق النفس والهوى! ومن لم يسمع و عمى عن ذلك او نبذه وراء ظهره فقد ضلّ و غوى وبقى فى الهاوية وتردى.

#### الاشراق السابع

فى ضابطة يعلم بها كبار المعاصى  
عن صغائرها

وهذا مما اختلف فيه الفقهاء اختلافاً لا يرجى زواله الا' ان الناظر فى معالم - الدين ببصيرة افادها الله نور اليقين يعلم و يحقق بشواهد الحق و مناهج الشرع ان

مقصود الشرايع كلها سياقة الخلق الى 'جوار الله و سعادة لقاءه والارتقاء من حضيض  
النقص الى 'ذروة الكمال ومن هبوط الدنيا الى 'شرف الاخرى' و ذلك لا يتيسر  
الا بمعرفة الله و معرفة صفاته والاعتقاد بملائكته و كتبه و رسله واليوم الآخر  
لما مر ان قوام الممكن بالواجب و قوام النفس بالعقل و قوام العقل بالبارى جل  
اسمه وان النفس الانسانية في اول الامر شئ بالقوة شبيهة بالعدم بحسب النشأة  
الثانية وان كانت صورة طبيعية متحركة حساسة بحسب هذه النشأة الاولى فانها  
حساسة بالفعل علامة بالقوة فما لم يعلم ذاتها بالعبودية و بارئها بالربوبية فلا قوام  
له في القيامة لما ذكرنا ان قوام العبد بالرب وقوام النفس بالمعرفة و بصيرورتها جوهرأ  
عقلياً و عالماً ربانياً الهياً و كما ان العبودية والمربوبية مقوم لها كذلك الالهية  
والربوبية عين ذاته تعالى : «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» اي ليكونوا  
لى عبيداً و تحققوا به بالعرفان و فيه سر النفس و سر قوله عليه السلام : «من عرف  
نفسه فقد عرف ربه» و سر قوله تعالى : «نسوا الله فانساهاهم<sup>٢</sup> انفسهم» فاذا ثبت ان  
مقصود الشرائع معرفة النفس بقيثومها والصعود الى بارئها بسلم معرفة ذاتها والانتباه  
من رقدة الطبيعة والخلاص من موت الجهالة والخروج من ظلمات الهواء و غشاوة هذا  
الادنى و هذا نوع من الحركة والحركة لا يكون الا في زمان فالارتقاء من حضيض  
النقصان الى 'ذروة الكمال لا يتحصل الا في مدة من الحياة الدنيا فصار حفظ هذه  
الحياة التي هي النشأة الحسية مقصوداً ضرورياً للدين لانه وسيلة اليه كما اشار  
اليه عليه السلام بقوله : «الدنيا مزرعة الآخرة» فكلما يتوقف عليه تحصيل المعرفة  
والايمان بالله يكون ضرورياً واجباً تحصيله وترك ما يضاده و ينافيه .

١- س ٥١، ي ٥٦ . في بعض النسخ : ولهذا قال تعالى : وما.....

٢- س ٣٥، ي ١١

٢- س ٥٩، ي ١٩



ثمَّ ان المتعلق من امور الدنيا بتحصيل الزاد لآخره شيئان: النفوس والاعمال  
و اسبابهما .

فمن ههنا يعلم ان اى الاعمال الدنياوية افضل الوسائل المقرّبة به الى طلب الفوز بالآخرة و ايّها اكبر المعاصي المبعدة عن ذلك فانه اذا كانت المعرفة بالله واليوم الآخر هي الثمرة العليا والغاية القصوى . فافضل الاعمال شهادة التوحيد والاقرار بالربوبية لله والرسالة لرسوله والطاعة لاولى الامر من الائمة عليهم السلام فما يحفظ به المعرفة على النفوس هو افضل الاعمال و يليه ما ينفع في ذلك ويبلغ بسببه الى كمالها في الرّسوخ بحيث لا يتزلزل عند تصادم الالهواء والشكوك وهي الطاعات المقرّبة الى الله كالصلوة والصيام والحج والزكاة والجهاد فانّها بسزلة السقى لبذر المعرفة في ارض القلب حتى ينمو و يبلغ الى حد الكمال كما قال تعالى : «اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» و هو مما يتوقف على بقاء الحياة على البدن مدّة فما ينحفظ به الحياة على البدن يتلو في المرتبة عما ينحفظ به المرتبة على النفوس<sup>٢</sup> ويتلو هاتين المرتبتين ما يكون نافعا في حفظ الحياة على البدن وهو ما يحفظ به الاعمال ويتعيش به الاشخاص الى ان يترقى الى درجة الكمال .

فهذه ثلاث مراتب ضرورية في غرض النواميس عقلا فاكبر الكبائر ما يسد باب معرفة الله و يليه ما يسد باب الحياة على النفوس و يلي ذلك ما يسد به باب المعيشة عندها فلا كبيرة في المعاصي فوق الكفر كمالا فضيلة فوق الايمان على مراتبه في قوة المعرفة و ضعفها لان الحجاب بين العبد و بين الله هو الجهل و يتلو الجهل بحقائق الايمان اعنى الكفر الامن من مكر الله والقنوط من رحمته فان هذا باب من الجهل

بالله بل عينه فمن عرف الله لم يتصور ان يكون آمنا من مكر الله ولا ان يكون آيساً من رحمته و يتلو هذه الرتبة البدع كلها المتعلقة بذاته و صفاته و افعاله و بعضها اشد من بعض .

المرتبة الثانية قتل النفس الزكية اذ بقاءها يدوم الحياة و بدوامها يحصل المعرفة والايان بالله وآياته فهو لامحالة من الكبار وان كان دون الكفر لانه يصد من المقصود وهذا يصد عن وسيلته و يتلو هذه الكبيرة قطع الاطراف وكل ما يفضي الى الهلاك حتى الضرب وبعضها اكبر من بعض ومن هذه المرتبة في التحريم الزنا واللواط فانه لو اجتمع الناس على الاكثفاء بالذكور لا تقطع النسل و دفع الوجود قريب من رفعه .

واما الزنا فانه وان لم يفوت اصل الوجود لكن تشوش الانساب و يبطل التوارث والتناسل وما يتعلق بهما من عدم انتظام العيش و تحريك اسباب يكاد يفضي الى التقاتل .

المرتبة الثالثة الاموال لانه معاش الخلق فلا بُد من حفظها عن التلف والغصب لكنها امكن استردادها اذا اخذت و تغريمها اذا اكلت فليس يعظم الامر فيها . نعم اذا اخذ بطريق تعسر التدارك له فينبغي ان يكون ذلك من الكبائر وذلك طريق اربعة خفية :  
احدها : السرقة .

الثاني : اكل الولي مال اليتيم .

والثالث : تفويتها بشهادة الزور .

والرابع : تفويتها بيمين الغموس ، فان هذه طريق خفية لا يمكن فيها الاسترداد والتدارك ولا يجوز ان يختلف الشرايع في تحريمها اصلاً وبعضها اشد من بعض وكلها دون المرتبة الثانية المتعلقة بالنفوس .



واما اكل الربّ با فلا يبعد ان يختلف فيه الشرايع اذ ليس فيها الاّ اكل مال الغير بالتراضى مع الاّ خلال بشرط وضعه الشارع .  
فهذه خلاصة ما ذكره بعض العلماء فى قاعدة ضبط الكبائر من الطاعات والمعاصى فاوردتها مع زيارة تنوير و تهذيب .

### الاشراق الثامن

فى انّ للشرّيعه ظاهراً و باطناً واوّلآ و آخرآ

اعلم انّ لكلّ ١ حقّ حقيقة ؛ والشرّيعه لكونها امراً ربانيّاً و وحياً الهيّآ جاء من عند الله و نزلت به ملائكته و رسله فمآ حرى ١ بها ان يكون ذا حقيقة ٢ .  
فهى ك شخص انسانىّ له ظاهر مشهور و باطن مستور و له اول و محسوس و آخر معقول هو روحه ومعناه ظاهره متقوّم بباطنه و باطنه متشخص بظاهره اوله قشر صاين و آخره لبّ كاين باين ، فمن اقبل على ظاهر الشرّيعه دون باطنها كان كجسد

١- قوله : ان لكل حق حقيقة .... هذا الكلام مأخوذ من كلام رسول الله و حديث المعروف بحديث الحارثه او زيد بن حارثه حيث قال رسول الله ص : كيف اصبحت . قال اصبحت مؤمناً حقاً . وقال عليه السلام : لكل حق حقيقة وما حقيقة ايمانك . قال عرفت نفسى عن الدنيا فتساوى عندى ذهابها و حجبها ... ونحن قد ذكرنا معنى هذا الحديث و حققناه و نقلنا تحقيق الاعلام فى هذا المقام (بيان المولى صدر القونى و الشارح- الفرغانى و المحقق الفناى و استاد مشايخنا الميرزا هاشم الجيلانى و استادنا الاعظم الميرزا مهدي الاشتيانى و الشيخ العارف الشاه آبادى) شرح مقدمه قيصرى ١٢٨٥ هـ ق ص ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ بيان دون الايمان حقاً ص ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، الى ٣٧٧ ، ٣٧٨

٢- لان الشرّيعه المحمدية صورة لعلمه عليه السلام و علمه صورة لحقيقة الالهية والحضرة الاحدية و انه عليه السلام باطن الكل والكل صورته و ظاهره و قد ورد عنه عليه السلام ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطالعاً و القرآن مقام جمع الاحكام الالهية و الشرّيعه المحمدية وان له عليه السلام ظاهراً و باطناً و حداً و مطالعاً وقد حققنا هذا البحث فى شرحنا على المقدمة القيصرى و الفصوص و حواشينا على مصباح الانس (شرح مقدمه قيصرى ط مشهد ١٢٨٤ هـ ق ص ٣٧٠ الى ٣٧٤ . تعليقات آقاميرزا هاشم بر مفتاح ص ٣ الى ٧ . تطبيق بطون القرآن على مراتب وجود الانسان . القرآن والعتره ص ٦٧ .

بلا روح يتحرك بلا قصد كطير مذبوح ، فلا يزال يتعب بدنه في الحركات و يزداد سعيه في صورة الطاعات ولا وزن لها عند الله مجردة عن النيّات لا يحصل بها الزلفى اذ هي من الدنيا لانيها امور محسوسة زائلة يغتر بها المجمود على الصورة منفكاً عن روح اليقين وهو عند نفسه انه على شئ من الدين بل هو مستخدم للشرعية مطواع للطبيعة كالذين قال الله تعالى فيهم : « قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا » الا ان يتوب عن اشتغاله بغير الحق ويسلك سبيل الله ويستقيم على صراطه حتى يكتسب روحاً كاملة و نعمة شاملة يرفعه الى السماء العالية وتنجيه عن الهوى في الهاوية .

ومن كان مقبلاً على العلوم الحقيقية والآراء العقلية و هو متغافل عن اقامه الظواهر الشرعية متكاسل عن طاعة الشك الدينية التكليفية فهو كذى روح قد انتقلت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها فيوشك ان ينكشف سوءاته و ينهتك على الخلايق عورته اذا اراد ان يخرج بصورته المجردة قبل قوامها في غير اوانها و نطق بالحكمة قبل نضجها و تمامها في غير زمانها فلا شك ان حقه يزهد و علمه يتمزق .

اعاذنا الله و ايّاك من هذين الطريقين العادلين باهلهما عن سنن الحق القديم و سلوك الصراط المستقيم .

#### الاشراق التاسع :

في ان النبوة والرّسالة منقطعتان  
عن وجه الارض كما قاله خاتم الرّسل

اعلم انهما منقطعتان بوجه دون وجه (كما قاله بعض العارفين) انقطع منها مسمى



النبي والرسول وانقطع نزول الملك حامل الوحي على نهج التمثيل ولهذا قال : «ولا نبي بعدى» ثم ابقى حكم المبشرات وحكم الائمة المعصومين عن الخطاء «عليهم السلام» وحكم المجتهدين و ازال عنهم الاءسم وبقى الحكم و امر من لا علم له بالحكم الالهى : ان يسئل اهل الذكر كما قال تعالى : «فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون<sup>١</sup>» فيفتونه بما ادعى اليه اجتهادهم وان اختلفوا كما اختلف الشرايع قال : «لكل جعلنا منكم شرعة<sup>٢</sup>» وكذلك لكل مجتهد جعل له شرعة من دليله و منهاجاً وهو ما عيّن دليله فى اثبات الحكم وحرّم عليه العدول عنه وقرّر الشرع الالهى ذلك. فالنبوة والرسالة من حيث ماهيتهما وحكهما ما انقطعت وما نسخت و انما انقطع الوحي الخاص بالرسول والنبي من نزول الملك على اذنه وقلبه فلا يقال للمجتهد ولا لائمة انه نبي ولا رسول .

واما الاءولياء فلهم فى هذه النبوة مشرب عظيم لا سيما قد روى انه قال صلى الله عليه وآله :

«ان لله عبادة ليسوا<sup>٣</sup> بانبياء يغبطهم النبيون» وقال : «ان فى امتى محدّثين مكلمين» وقال : «ان من حفظ القرآن قد ادرجت النبوة بين جنبيه» فائتها له غيب وهى للنبي شهادة فهذا هو الفرقان بين النبي والولى فى النبوة فيقال فيه نبي ويقال فى الولى وارث والولى والوارث هما اسمان الهيّان «والله ولى الذين آمنوا<sup>٤</sup> . والله خير الوارثين<sup>٥</sup>» فالولاية نعت الهى وكذا الوراثة والولى لا يأخذ النبوة

١- س ١٦، ي ٤٥، ٧

٢- س ٥٥، ي ٥٢

٣- وهم الاءولياء المحمديين الذين هم افضل من اولوا العزم من الرسل لان جهة ولايتهم اوسع من جهة ولاية المرسلين لاتحادهم من جهة ولايتهم مع خاتم النبيين .

٤- س ٢١، ي ٨٩

٥- س ٢، ي ٢٥٨

من نبيٍّ إلاَّ بعد أن يرثها الحق منه ثم يُلقيها الى الولي ليكون ذلك اتمَّ في حقِّه  
وبعض الاُولياء يأخذونها وراثه من النبي (ص) وهم الذين شاهدوه كاهل بيته «عليهم  
السلام» ثمَّ علماء الرسوم يأخذونها سلفاً عن خلف الى <sup>١</sup> يوم القيامة فيبعد السند .  
واما الاُولياء يأخذونها عن الله من كونه ورثها وجاد بها على هؤلاء فهم اُتباع -  
الرُسل بمثل هذا السند العالي المحفوظ الذي : «لا يأتيه الباطل من بين يديه <sup>٢</sup> ولا  
من خلفه تنزيلٌ من حكيم حميد» .

قال ابويزيد : «اخذتم علمكم ميّتاً عن ميّت و اخذت <sup>٣</sup> عن الحيّ الذي لا  
يَموت» قال سبحانه لنبيّه في مثل هذا المقام لما ذكر الاُنبيا عليهم السلام في سورة  
الاُنعام : «اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتد <sup>٤</sup>» وكانوا قد ماتوا ورثهم الله وهو  
خير الوارثين ثمَّ جاء على النبي بذلك الهدى الذي هديهم به وهكذا بعينه علم -  
الاُولياء اليوم بهدى النبي وهدى الاُنبيا صلوات الله عليهم اجمعين اخذوه عن الله  
القاهاه في صدورهم من لدنه رحمةٌ بهم و عنايةٌ سبقت لهم عند ربهم كما قال في  
حقّ عبده خضر آتيناها رحمةً من عندنا <sup>٥</sup> و علّمناه من لدنّا علماً» وهذه النبوة  
سارية في الحيوان مثل قوله تعالى : «واوحى ربك <sup>٦</sup> الى النحل ان اتّخذى من  
الجبال» الى قوله : «فاسلكى سبل ربك ذلّالاً» فمن علّمه الله منطق الحيوان  
وتسبيحه النّبات والجماد و علم صلوة كل واحد من المخلوقات و تسبيحه ، علم ان  
النبوة سارية في كل موجود لكنّها لا يطلق <sup>٧</sup> اسم النبي والرسول الا على واحد

١- يأخذونها خلفاً عن سلف ... د،ط

٢- س ٤١، ي ٤٢

٣- في بعض النسخ : اخذنا علمنا عن الحي ...

٤- س ١٨، ي ٦٤

٥- س ٦٦، ي ٩٠

٦- س ١٦، ي ٧٠

٧- لا ينطلق ... ل،م

٨- خاصة الرسل منهم .... د،ط



منهم و على الملائكة خاصّة الرُّسُل<sup>١</sup> منهم وهم الملائكة و كلُّ روح لا يُعطى رسالة فهو روح ولا يقال له ملك<sup>٢</sup> الاّ مجازاً فانّه مشتق من الاكولة وهى الرسالة<sup>٣</sup> تمّت<sup>٤</sup>.



١- وقد فصلنا وجود الفرق بين النبوة والولاية واقمنا الأدلة الكشفية والنظرية على عدم انقطاع الولاية و سائر المسائل المرتبة بالولاية والنبوة فى شرحنا على المقدمة القيصري وشرحنا على الفصوص الحكم لمؤلفه الشيخ الاكبر .

٢- ولا يقال تلك ... د، ط - ل، م

٣- فى بعض النسخ : الاشراف العاشر والظاهر ان الكتاب ختم فى هذا الموضع اى بعد هذا العنوان « الاشراف العاشر » و الى هنا جف قلمه الشريف والظاهر انه تم مطالب هذا المشهد

٤- ولقد فرغنا من تصحيح هذا الكتاب والتعليق عليه ضحوة يوم الجمعة صفر المظفر ١٣٨٥ من الهجرة النبوية وانا العبد الفقير الى الله الفنى الدائم سيد جلال الدين الاشتياني .

٥- وقد تم كتاب الشواهد بسعى و اهتمام من صديقنا المعظم الاستاد الماهر فى الطباعة ومتصدى مكينة الترتيب محمود الناظران (الخيابانى نژاد) .





تعلیقات بر الشواهد الربوبیه

تألیف

حکیم متفکر فیلسوف و متألف

حاج ملا هادی سبزواری

( ۱۲۱۲ م - ۱۲۸۸ هـ ق )

نعلین و بخت و تقدیر

سیدخلال الدین شتیانی

استاد فلسفه و تصوف اسلامی دانشگاه

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب حاضر «حواشی محققانه حکیم محقق حاج ملا هادی سبزواری»  
قدّه (م ۱۲۸۸ هـ ق) بر «شواهد» است که بانضمام کتاب «الشّواهد الربوبیة  
فی المناهج السّلوکیّة» جزء انتشارات دانشگاه مشهد در دسترس اهل حکمت  
و عرفان قرار میگیرد .

ما چون شرح حال نسبة مبسوطی از صاحب این تعلیقات و شاگردان  
نامی او که از مدرّسین علوم عقلی بودند در مقدمه شواهد تهیه و طبع نموده ایم  
که با همین حواشی منتشر میشود لذا از شرح حال مؤلف در مقدمه این تعلیقات  
خودداری نمودیم .

این حواشی که بانضمام شواهد منتشر میشود تحقیقی ترین آثار حکیم  
سبزواری است که حاکی از کمال دقّت و تحقیق و قدرت فکری و احاطه این  
مرد بزرگ بر افکار حکما و عرفای اسلام خصوصاً ملا صدرا میباشد . حقیر  
در نظر دارد جمیع رسائل و مصنّفات حکیم سبزواری را که هنوز بطبع  
نرسیده است مستقلاً منتشر نماید . این حکیم عالیمقام دارای رسائل متعدّد  
تحقیقی است که کثیری از عویصات و معضلات فلسفی را برّوش حکمت  
متعالیه و فلسفه ملا صدرا بیان نموده است ، اکثر تألیفات مختصر و رسائل  
کوچک حاج ملاهادی دارای مطالب ارزنده و تحقیقات عالیّه فلسفه اسلامی  
میباشد .



# السيرة الحرة

فهذه

حواش من العبد المحتاج الى

رحمة الباري الهادي بن مهدي السبزواري

حشره الله مع الاخيار على الكتاب المستطاب

المسمى بالشواهد الربوبية المشتمل على قواعد

الاشراقية التي لا ولي الا لباب مراقى و مصاعد و لقلوبهم

النورية اهنأ موايد ولا فئدتهم المعنوية امرى موارد ولا رصاد

عقولهم القدسية لاستعلام احكام سماء القدس اتم مراصد و لشهود

اشراقات شمس الحقيقة ابهى مشاهد و لغواص بحر الحكمة المتعالية اعلى

فوائد

لله در مصنفه صدر الصدور

و بدر الدور لا يبدو مثله ، روح الله

روحه وكثر قدسه يا شاهد يا ماجد يا حامد يا راشد

---

١- هذه تعليقات انيقة و تحقيقات رشيقة على خير مصنف لخير مصنف فى القرون الماضية كتبها الحكيم المحقق سلطان الفلاسفة و صدر المتألهة المولى السبزواري على كتاب الشواهد الربوبية لمؤلفه الحكيم العلامة افضل المحققين و خاتم الالهيين مولانا الاعظم و استاذنا الاقد (رضى الله عنه) وقد وفقنى الله تعالى بطبع هذا الكتاب و حواشيه الخمد لله على بلوغ ما قصدنا و حصول ما اردناه .

قوله (ص ٦ ، س ١) : «المشهد الاول فيما يفتقر اليه في جميع العلوم.....»  
اعلم ان وضع هذا الكتاب المستطاب على مشاهد خمسة وفي كل مشهد شواهد  
وفي كل شاهد اشراقات ١ .

والمشهد محل الشهود و ميقات التجلّي و منصّة الظهور و كل منها يصير القلب  
مظهراً ومشهداً ومجلّيّ لنور الوجود ولو علماً فان موضوع الحكمة الالهية هو  
حقيقة الوجود كما ستعرف انشاء الله ٢ .

واما الشاهد فهو الدليل والبيّنة مثل دلالة مفاهيم الوجود والوجوب المطلق  
والوحدة الحقّة على الحقيقة لا أن حيثيّة الوجود كاشفة عن حيثيّة الوجوب لكونها  
حيثيّة الالباء عن العدم والوحدة الحقّة ما لا ثانى له ٣ في الوجود مبايناً بينونة عزلة بل  
كدلاله حقيقة الوجود على حقيقة الوجود وشهادة ذاتها على ذاتها لأن التفاوت  
اتّما هو في المفاهيم الدالّة لا في المصداق

هذا في شواهد المشهد الاول . واما الاحكام الماهية وفي بعض شواهد المشاهد  
الاخرى ١ و اما الاشراقات فهي كفنون التجليات و شعب الواردات فهذه التراجع من  
باب تسمية السبب باسم المسبّب .

واما افتقار جميع العلوم الى ما في الشواهد والاشراقات للمشهد الاول فنقول  
اما الوجود و معرفة احكامه فلان موضوعات ساير العلوم هليّة بل حيثيّة يتبيّن في  
العلم الالهي ١ .

واما الوجوب الذاتى والصفاتى فمعلوم اذ ما لم يثبت الواجب الخالق للعالم و

١- في النسخ الموجودة عندنا : وفي كل مشهد اشراقات. وهو اشتباه من الناسخ اوسهو من الحكيم المحشى فده  
٢- بناءً على اصالة الوجود و وحدة حقيقته و كونه ذا مراتب مختلفة و اما بناءً على وحدة الوجود وحدة  
شخصية لا سنخية يكون موضوع علم الالهي حقيقة الوجود  
٣- والوحدة الحقّة الحقيقية ... آف



والجزئيات و بانا مدنيثون بالطبع محتاجون الى ' معاملة و عدل و يقال : انه قادر على ' اظهار المعجزة على ' يد الصادق و عدم اظهاره على ' يد الكاذب وما لم يثبت انه متكلم و مكلف كيف يتحقق له كلام و كتاب و سنة و اجماع و افعال مكلف من حيث هو مكلف حتى يكون موضوع علم التفسير والحديث والفقه و اصوله وقس عليه احكام الوحدة والكثرة والتقابل والتخالف والتماثل و اقسام التقدم والتأخر والسعيّة و انحاء العلّة والمعلول و ابطال الدور والتسلسل وغير ذلك فان جميع العلوم مفتقرة الى ' تحقيق هذه .

قوله (ص ٦ ، س ٥) : «ولأن غيره به يكون متحققاً الى ' آخره....»  
هذا يوهّم المصادرة وليس مصادرة لأنّه من المتحققّات عقلاً و اتفاقاً : ان الساهيّة من حيث هي ليست الا هي لا يستحق لحمل الوجود ولا المعدوم والخلاف انما هو بعد الجعل ان الاصيل يعنى الوجود الحقيقي هل هو الساهيّة او الوجود ولو بعد الجعل لأن نفسها هي التي قبل اعتبار الجعل بعينها والحيشيّة التعليلية خارجة والوجود على تقدير الاعتباريّة ليس الا المفهوم و ضمّ المعدوم الى المعدوم لا يصير مناط حمل الوجود و كذا مثل الانتساب لان مقولة الاضافة اعتباريّة فكيف يستحق الساهيّة لحمل الوجود في ذاتها وسيأتى زيادة استكشاف لهذا في مبحث الجعل ولو بنى على تسليم الخصم ان الوجود تحقق الساهية و كونها كان جدلاً خارجاً عن قانون الحكمة لأن مطالبها لا بدّ ان يكون برهانيّة على ان معنى قول اهل الاعتبار ان الوجود تحقق الساهية و كونها ليس فمعناه عند اهل الحقيقة لأن هؤلاء السحفيين يقولون : ان الوجود تحقق الساهيّة فهو المتحقق بالذات وهي المتحققة

بالعرض الفانية في الوجود الحقيقي الطارد للعدم «ان هي الا اسماء<sup>١</sup> سميتموها  
 انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان و كسر اب<sup>٢</sup> بقية . الآية» ولو لم يعتبر  
 معها الوجود لا يطلق عليها الحقيقة واولئك يقولون ان الوجود ليس الا تحقق الماهية و  
 تحقق الشئ<sup>٣</sup> ليس متحققاً بل متحقق ولا يرد عليه القسمة اني المتحقق واللامتحقق اذا المتحقق  
 ذلك الشئ<sup>٤</sup> وهو الماهية فغير الوجود يكون متحققاً لا هو ولا يخفى على المحقق وهنه.  
 قوله (ص ٦ ، س ٧) : «ولانه المجعول...»

هذا ايضاً يوهم الصادرة وليس بها<sup>٣</sup> لأن مسألة اصالة الوجود في التحقق غير  
 مسئلة اصالته في الجعل لأن مسئلة اصالة الوجود او الماهية تتمشى على القول بجواز  
 الترجيح بلامرجح والقول بالبخت والافتاق «خذل الله قائله» و كذا على القول  
 بالاولوية الذاتية بخلاف اصالة الوجود او الماهية في الجعل على هذه الاقوال اذا  
 الممكن زوج تركيبى له ماهية و وجود والمحققون الالهيون . و ان قالوا :  
 المتساويان ما لم يترجح احدهما على الآخر بمنفصل لم يقع ؛ الا ان ارباب الاقوال  
 المذكورة لم يقولوا به مع كونه بديهياً اولياً فيمكنهم التشاجر في اصالة احدى  
 الشئين في التحقق لا في الجعل بل يكن للالهى التكلم فيها قبل اثبات الصانع .  
 ان قلت : هب انه لا مصادرة هنا لكن يلزم الدور كما لا يخفى .

قلت : لا دور لا مكان اثبات مجعولية الوجود ، بادلة اخرى غير اصالته  
 في التحقق كلزوم كون المجعول شخصاً .

١- س ٥٣ ، ي ٢٣

٢- سورة نور ، آية ٢٩ . والذين كفروا اعمالهم كسراب . . . . .

٣- اى مصادرة .. واعلم ان اكثر الادلة التى اقيمت على اصالة الوجود يتوقف تمامية بعضها على بعض وقد  
 قررنا حقيقة هذا البحث (الذى كان من امهات المسائل الحكمية بل يكون اساس الفلسفة الالهية) فى حواشينا  
 على المشاعر و رسالة صنفناها فى الوجود (شرح مشاعر اللاهيجى ط مشهد ١٣٨٢ هـ ق ، هستى از نظر فلسفه  
 و عرفان ١٣٨٠ هـ ق)



قوله : «فى وجدانه» بعد تحقيق تحقّقه و وجوده النفسى حقّق كنيّة وجوده الرابطى للنفس .

قوله (ص ٦ ، س ٩) : «ولا بصورة مساوية»

ان قلت : التعريف بالفصل القريب حد و بالخاصّة رسم و معلوم انّ كلاً منهما مساو للمعرّف فكيف جعل المصنف قدس سرّه هذا قسيما للأولين ...

قلت : فيه وجهان احدهما : ان يراد بالصورة شيّة المفهوم كما فى الاولين ولكن يراد بالمساواة ، المساواة فى المعرفة والجهالة فكأنّه قال : اولاً لا يمكن تصوّره بالاعرف و ثانياً ولا بالمساوى فى الوضوح والجلال لأن الوجود اعرف من كل شىء . وهذا ينشعب الى شعبتين لأن المفهوم اعم من الماهيّة لأنّها هى التى تكون حاكية عن الوجود المحدود ، والمفاهيم المساوقة لمفهوم الوجود حاكية عن الحقيقة المرسله كالنور والوحدة المطلقة والوجوب المطلق والحياة السارية والهويّة و نحوها ؛ لكن كلها ليست اعرف من الوجود .

و ثانيهما : ان يراد بها شيّة الوجود و كثيراً ما يطلق الصورة على ما به الشىء بالفعل فكانه قال : ولا يمكن تصوّر مرتبة من الوجود الحقيقى بمرتبة اخرى منه اذ لا يتصور حقيقة الوجود بحقيقة الوجود لأن الشىء لا يتشّى ولا يتكرر بنفسه ، نعم قد يقال : العلة حد تام للمعلول والمعلول حد ناقص للعلة . والعليّة والسعلوليّة بالذات انما هما فى الوجودات لكنه ليس حدّاً مصطلحاً والمقصود نفى التصور الذى هو قسم من العلم الحصولى .

قوله (ص ٦ ، س ١٠) : «واما فى الوجود فلا يمكن ذلك»

اذ لا ماهيّة لحقيقة الوجود سوى الايّّة حتى يكون باقيه فى نشأتى الذهن والخارج كما فى الموجودات الذّهنيّة فان الاشياء تحصل بانفس ماهياتها فى الذهن

فالماهية فيها كالهولي الباقية في الحالات للكاينات مصححة للهو هوية ، و ايضاً الوجود عين انه في الـعيان و حاقّ الوافع و منشأ الآثار فلو حصل في الذهن اي موجوداً بوجود لا يترتب عليه الاثر لا قلب .

قوله (ص ٦ ، س ١٠) : «الا بصريح المشاهدة»

بان تصوير النفس عين الوجود اي فانية فيه ، لائن العلم الحضورى اما علم الشئ بمعلوله او علم الشئ بنفسه وبالمفنى فيه ، فالاستثناء منقطع .

قوله (ص ٦ ، س ١٢) : «ولا جزئى»

للجزئى معان : احدهما الشخص الحقيقى و هو الوجود الحقيقى فان الشخص بمعنى منع الصدق على الكثرة بالوجود كما يجىء ولا شك ان الوجود جزئى بهذا المعنى اي تشخص و متشخص بذاته .

والآخر الماهية النوعية مع الوجود الحقيقى .

والماهية النوعية المحفوفة بالعوارض الشخصية بمعنى امارات الشخص و نفس الماهية المعروضة التى هي جزئى طبيعى .  
والمجموع الذى هو جزئى عقلى والعارض الذى هو جزئى منطقى .  
فبهذه المعانى مسلوب عنه .

قوله (ص ٦ ، س ١٣) : «لا مطلق ولا مقيد»

فان هذه اوصاف المفاهيم والماهيات و عند اهل النظر لو لم يكن هذه مخصوصة بالمفاهيم فلا اقل من اكثرية استعمالها فيها فالمطلق السلوب عنه كما فى الماهية المطلقة المقابلة للمخلوطة والمجردة .

واما عند المتألهين فيطلق عليه المطلق بمعنى الواسع المجرد عن الحدود

١- حقيقة الوجود المأخوذة بلاشرطية واسع عليم لا يتصور اعم منه مراد از اين لابشرط، لابشرط مقسمى است نه قسمى مقيد بلاشرطيت .



والتعينات الاعتبارية و بهذا المعنى يطلق على الواجب بالذات كما قال المولوى .  
الرومى :

ما عدمها ئيم و هستيها نسا      تو وجود مطلق و هستى ما

قوله (ص ٧ ، س ١) : «ولا ايضا يحتاج فى تحصله الى آخره .

لأن الوجود عين التحصل فكيف يحتاج الى هذه و شأنها افادة التحصل و قد  
تعرض له لأن هذا الفرض لا ينافى بساطة الوجود كالجنس الأقصى البسيط المحتاج  
الى الفصل المقسم فى التحصيل و كالفصل الاخير البسيط المحتاج الى المصنف والمخصص  
فى التحصل الطبيعى .

قوله (ص ٧ ، س ٥) : «سريانا مجهول الكنه» ١ .

فهو بوجه كسريان الضوء فى الظل حيث ان الضوء اذا سرى فى الظل افناه فان  
الماهية كسراب بقيعة . الاية

قوله (ص ٧ ، س ١٥) : «ان الوجود فى كل شى عين العلم الى آخره»

بيان ذلك ان الوجود الحقيقى هو النور الحقيقى لكونه ظاهراً بالذات مظهراً  
للساхийات؛ كما ان النور المجلى ظاهر بالذات مظهر "الالوان و غيرها من المبصرات و  
هذا معنى معظم مراتب الوجود عند الاشراقيين بالنور كنور الالوان والنوار  
القاهرة والالوان الاسفهدية والالوان العرضية فالوجود مابه الالكشاف ذاته وغيره  
لذاته بل هى عين الالكشاف وكل ما هو كذلك علم اذ ليس العلم الا هذا .

ولذا قال الشيخ الاشراقى : «العلم كون الشى نوراً لنفسه ونوراً لغيره» ٢

١- فى النسخ الموجودة عندنا سريانا مجهول التصور .

٢- ليس فى كلمات الشيخ الاشراقى عين ما ذكره الحكيم المحشى «قدس سره» فى الحكمة الاشراق ط ع  
١٣١٤ هـ ق ص ٢٩٥ : ان النور هو الظاهر فى حقيقة نفسه المظهر لغيره و قد فسر عن قدرته تعالى

بنوريته تعالى .

والقدرة هي الفياضية على سبيل الشعور والمشية ذاتية الفياضية والشعور والمشية  
والإرادة ليستا إلا الميل المؤكد والمحبة والعشق والرضا والإبتهاج ونحوها .  
والوجود ليس إلا العشق بنفسه والإبتهاج بذاته و بآثاره بما هي آثاره .  
ولما كان الوجود خيراً لذيذا كان عين الإرادة بمعنى المرادية .

والتكلم هو الأعراب عما في الضمير

والوجود المنبسط ظهور الوجود المكنون المصون الذي هو غيب الغيوب و  
أعراب عن الضمير الذي هو الكنز المخفي وقس عليها سائر الصفات .

وبناءً على كون الوجود عين العلم والقدرة والإرادة بتجاوز البرهان إذا أمعنت  
عانت أن لا تقف في مفهوم الوجود ولا في معنونه الذي في عالم الفرق و عالم فرق  
الفرق بل ترقيت إلى وجود النفوس الناطقة وعلمت أن وجود النفس عين العلم بذاتها  
لأن علمها بذاتها حضوري وهو علم وعالم ومعلوم وكذا عين القدرة على القوى ' لا أنها  
قابل بالرضا لها و عين الإرادة والمريد والمراد بل جميع ما يريد إنما يريد لها لذاتها  
وعشق و عاشق و معشوق لذاتها وحيوة و حى بالعرض و نور كما يسميها الأشراف  
بالنور الأسفهد و كلمة و متكلم و ناطق بالنطق الحقيقي أي الكليات العقلية و قس  
عليها والوجود سنخ واحد فالوجود الطبيعي الفرقى أيضاً هكذا الإله أنه كما أن الوجود  
الضعيف كلا وجود بالنسبة إلى الوجود الجمعي كذلك العلم والإرادة والحيوة  
والقدرة ونحوها وإذا حققت فروعه الشامخة مثل أن صفات الواجب تعالى عين ذاته و  
ليس ذاته إلا الوجود و مثل تسبيح الأشياء كلاً و طرّاً لله تعالى ' .

من اتحاد حقيقة الوجود فإنها كنوع واحد مشكك ما فيه التفاوت فيه عين ما به

١- والدليل على عينته الوجود للعلم والقدرة والإرادة والعشق والإبتهاج : أن صريح ذاته عين الوجود وأن  
عينته للأشياء عين ذاته وإذا تجلى الحق بصريح ذاته في المظاهر ، يتجلى بجميع أسمائه و صفاته والصفات  
الكمالية لا ينفك عن الوجود السارى والا لزم أن لا يكون صريح ذاته علة للأشياء .



التفاوت لكن لا يقال عليها النوع لا<sup>١</sup> نه وصف شيئية الماهية و انما يقال انها سنخ واحد و هذا طريقة الفهلويين في الوجود .

وطريقة الشيخ الاشراقى في حقيقة النور فان النور الاقهر والقاهر والاسفهد والنور العرضى عنده سنخ واحد .

قال في حكمة<sup>١</sup> الاشراق : «النور كله (اى جوهر<sup>٢</sup> كان او عرضاً) في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان»

وقال ايضاً «الانوار المجردة لا يختلف<sup>١</sup> في الحقيقة» الى غير ذلك .

وعبارات الشيخ الرئيس في الشفاء والمباحثات تنادى بان تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المقابلة و بأن الوجود يقبل الشدة والضعف والحقيقتان المتخلفتان ليست احديهما شديدة<sup>١</sup> الاخرى<sup>١</sup> ولا الاخرى<sup>١</sup> ضعيفة<sup>١</sup> الاولى<sup>١</sup> و انما لم يبق القول بالتباين على ظاهره لسخافته اذ الوجود بسيط فلو تباين مراتبه كانت بينوتتها بتمام ذواتها البسيطة كنور و ظلمة و علم وجهل و قدرة و عجز .

ولو كان كذلك لزم التعطيل في المعارف والمحامد ونحوها و جاز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متباينة بما هي متباينة ولتمت شبهة ابن كسونه ولم ينحل عقدها فـ اذ لو جاز المتباينة بتمام الذات في المراتب الطولية من العلل والمعلولات لجازت في وجودين متكافئين كل في عرض الاخر و كان معطى الكمال والفعلية فاقداً لهما . وادعى البداهة في بطلانه و في وجدانه اياهما ولم تكن الموجودات الا فاقية

١- شرح حكمت الاشراق طع ١٢١٢ هـ ق ٤٠٤

٢- عبارة حكمة الاشراق : «النور كله في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقص» اى جوهر<sup>٢</sup> كان او عرضاً..

من عبارة الشارح العلامة

٣- عبارة الشيخ المقتول : ومن طريق آخر فنقول : الانوار المجردة نفوساً كانت او عقولاً . . . شرح حكمة الاشراق ط ١٢١٢ ص ٤٠٤ ، ٤٠٥ قال ارسطو: وفي كثير من الاشياء كان ما هو لم هو كما في المجردات

والا نفسیه آیات الله تعالى وهل تكون الظلمة آية النور والعجز آیه القدرة والجفاف آیه البله ولم يكن العلة حدًا تامًا للمعلول والمعلول حدًا ناقصًا للعلّة كما قال - القدماء ولم يكن ما هو لم هو في كثير من الاشیاء كما قال ارسطاطاليس ولم يكن العلم التام بالعلّة علمًا تامًا بالمعلول كما قال به المحققون بل عبروا : بادوات القصر وقالوا ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها ولم يكن التغيرات الطولیّة استكمالًا ولبسًا للفعلیة ثم لبس كما انها فی السلسلة العرضیّة الکوئیّة خلع ثم لبس ولا الموجودات الكاملة بالنسبة الى الناقصة كاجمال و تفصیل ولف و نشر ولا جامعاً لجميع فعلیات مادونه مع شیء زائد .

وبطلان التوالی کثبوت الملازمة ظاهر عند ارباب التحقيق والله ولی التوفیق .  
 قوله : « لا بمعنى انه مؤثر فی الماهیة الى آخره » ان قلت : فما معنى الملازمة العقلية اذ لم يتحقق شیء من الشقین المشهورین بينهما ؟

قلت : معنى تحقق احد المتلازمین بآخر الملازمة العقلية اعم من التحقق بالذات وبالعرض الذى هو مصحوب صحته انسلب بوجه برهانى و مراده من التقدم هو التقدم بالحقیقة الذى ملاكه الكون ولو على سبیل التجوز البرهانى او يقال بدل قولهم : او

---

۴- قدما حتى به آنهایی که قول به تباین در وجودات استناد داده شده است قواعدی در کتب خود ذکر کرده اند و یا از آنها نقل شده است و یا آن قواعد از مسائل مسلمة فن فلسفه است که باین در وجود سازش ندارد قول به تباین مستلزم هذوراتی است یکی آنکه لازم می آید علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه وجود بنحوتباین بالذات بر مصادیق حمل شود در حالتی که اشتراك معنوی این مفاهیم مسلم است هیچ فیلسوفی نمیتواند وجود را باعتبار آنکه اعم اشیاء است موضوع فلسفه قرار دهد. عدم وجود انتزاع معنای واحد از حقایق متباینه مسلم است از قواعد مسلمة است که معطی کمال فاقد کمال نیست و نیز گفته اند : «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» و گفته اند : فعل کل فاعل مثل طبیعت . باید از وجود معلول پی بعلت و از وجود علت بمعلول پی نبرد باید علت حقیقی از علم تام بذات خود بهیچ معلولی علم بهم نرساند و وجودات خارجی علم تفصیلی حق نباشند .



يكون احدهما معلولاً للآخر. او يكون احدهما متحققاً بالآخر كما قال المصنّف قدّس سره. سواء كان معلولاً اولاً بل كتشخص المبهم بالمعين و سراب الوجود بالوجود ، فانّ المعلول لا بدّ له من شيئية الوجود ، وليست للماهية ؛ و شيئية - الماهية دون المجعوليّة .

قوله : « بذاته و بفيضه الاول » بالنسبة الى حقيقة الوجود والثاني بالنسبة الى الوجود الخاص .

قوله : لكان مفتقراً الى تحصيله الى آخره » اي الفصل المقسم و هذا بالنسبة الى الجوهر الجنسى مثلاً وما يجرى مجراه وهو المصنّف والشخص بالنسبة الى - الجوهر النوعي مثلاً كما هو مقتضى اطلاق قوله : « ليس بجوهر ولا عرض ... » في اول هذا الاشارة فلفظ تحت مضمونه السخ اي لو كان الوجود من سنخ الجوهر و ملحقاً به الى آخره .

قوله ( ص ٩ ، س ٨ ) : « فان ما ذكره نشأ ... » لما كان ظاهر هذا القول سخيّاً جداً فليئول بان الوجود اراد به المفهوم العام و اراد بالعرض العرضي ، كما يقال في ايساغوجي العرض العام والعرض الالزام والعرض المتفارق و بالسو موضوع مقابل المحسول كما يقال يتكثر الوجود بتكثر - السووعات .

قوله ( ص ٩ ، س ١٠ ) : « وكذا في الالذهان ... » اي في حاق الذهن ايضاهما واحد والتعدد بتحليله و تمثله ولهذا افضل - العبارات في هذا المقام عبارة افضل المحققين نصير الدين الطوسي قدس سره في - التجريد « فزيادته <sup>١</sup> في التصور » حيث لم يقل في الذهن <sup>٢</sup> .

١ - شرح تجريد ط ١٣٧٦ ص ١١

٢ - للفرق بين الحملين لان مفهوم الوجود غير الماهية بحسب المفهوم والوضع جداً .

قوله (ص ٩ ، س ١٦) : «لأنها تخلية القابل...»

يعنى كون التخلية بالحمل الالوى تخلية لا تخليطا يصحح كون احدهما موصوفاً والاخر صفة لحصول المغايرة التى هى شرط الالء تصاف و كون التخلية بالحمل الشايع تخليطاً و نحوا من الوجود يصحح ثبوت المثبت له .

ان قلت : اذا كان التجريد وجوداً كان ثبوته للماهية فرع ثبوتها فيلزم السجذورات .

قلت : نجمع بين الحشيتين فالتجريد من حيث انه تجريد عن كافة الوجودات وعن العوارض حتى عن هذا الالء اعتبار سلب لا ثبوت شىء لها حتى يستدعى ثبوت المثبت له مع ان لحاظ كونه وجوداً عقلياً يقف و ينقطع .

قوله (ص ١٠ ، س ١) : «فانظر..... الى آخره»

بل حقيقة الوجود حقيقة صيرت مقابلها الذى هو العدم من صقعها فكيف حال قابلها لأن كل ما يشار اليه اية اشارة كانت عقلية او وهمية او خيالية او حسية و كل ما يخبر عنه اى اخبار كان و بالالاخبار فهو الوجود اذ العدم لا يشار اليه ولا يخبر عنه .

قوله (ص ١٠ ، س ١١) : «فى ان الامتياز بين الوجودات بساذا .... ؟»

انما عبر بالالء امتياز والتخصص كما فى الاسفار دون التشخص لتصريحه هنا و فى الاشراق الثالث و فى كتبه الاخرى بان الوجود متشخص بذاته متطور باطواره فليس للوجود افراد و اشخاص انما له المراتب والدرجات ، وقد حقق فى موضعه ان الالء امتياز امر اضافى و يحصل بالكليات كالتخصص والتشخص نفسى ولا يحصل بانضمام كلى الى كلى فامتياز مراتب الوجود بعضها عن بعض لا ينافى كونه حقيقة .



الوجود واحدة وحدة حقّة حقيقة و آية ذلك الاّ انسان اذ له مراتب طوليّة من :  
«الطبع والنفس والقلب والروح والسرّ والخفىّ والاّ خفى» .

وهذه هي المسماة عند العرفاء باللطائف السبع<sup>١</sup> ومراتب عرضيّة من الاسفار -  
الاّ أربعة ومن الحالات النفسانيّة والبدنيّة وامتياز كل مرتبة عن الاّخرى لا ينافى  
كونه شخصاً واحداً و تعين كل مرتبة ليس مشخصاً لها لاّ أن كل تعين ليس تشخصاً  
فمرتبة الصباية ممتازة عن مرتبة الشباب مثلاً لكن ليست تشخصاً والاّ كان الصبي شخصاً  
واذا بلغ الشباب صار شخصاً آخر و هو خلاف البديهة والمنبّه ان الاّ اتصال الوجوداني  
مساوق للوحدة الشخصية بل زيد الغرثان ممتاز عنه بعينه اذا كان شبعاناً و هو بعينه  
عطشاناً ممتاز عنه ريّاناً و هكذا ولم يصراشخصاً .

والسر في ذلك : ان هديّة البدن بالنفّس وهويّة النفس بالوجود الحقيقي فاذا  
رأيت احياناً في كلامه لفظ الافراد في الوجود فاعلم ان مراده مراتب الوجود كما هو  
طريقة الفهلويين و «مصرح» به في كلامه مراراً كيف والتعدد الاّفرادى اينما تحقق  
انما هو بتخلل الغير ولم يتخلل الغير في الواقع في الوجود والشئ الذي يساوقه<sup>٢</sup> .

قوله (ص ١٠ ، س ١٢) : «اما بالتقدم الى قوله (س ١٣) او بعوارض مادية»

يعنى ان الوجودات ان كانت من السلسلة الطولية كما يشير اليه قوله فوق -  
الاّ كوان والحركات كان تخصيصها بالتقدم والتأخر ونحوهما ما هو المعتبر في التشكيك  
الخاصي اي لا يكون بين المتقدم والمتأخر بينونة عزلية بان لا يكون للمتأخر شأن

١- واليه اشار من قال : هفت شهر عشق را عطار گشت

٢- فرق بين القول بالتشكيك الخاصي والخاص الخاصي بناءً على الاول ليس التشكيك الا في مراتب الوجود  
يتميز بما له من المراتب المشككة وليكن بناءً على طريقة اصحاب التوحيد والوحدة ان الوجود في الحق  
متميز بالذات ولا ربط بينه وبين الاشياء في مقام غنائه الذاتي ولكن باعتبار ظهوره في الماهيات والتشكيك  
انما هو في مظهره لا في مراتبه فالوجود الواحد الشخصي يتميز باعتبار ظهوراته المتفنة .

الا و للمتقدم معه شأن ولكن كان للمتقدم شأن ليس المستأخر وما يتحقق منها في الماديّات ما نسمي التشكيك به بالتشكيك العامي .

قوله (ص ١١، س ٦) : «وتارةً جعلوا.... الى آخره»

كالسيد السند فانه يقول : ليس للوجود فرد خارجي ولا ذهني حتى يكون له قيام و عروض للماهيّة و يكون مناط حصل الوجود ذلك اذ كل ما في الخارج وكل ما في الذهن ماهيّة حتى ان مفهوم الوجود في الذهن ايضاً ماهية من الماهيات فمناط موجوديّة الماهيّة اتحادها مع مفهوم الوجود المشتق ومن هنا يؤوّل هذا السيد كلام القوم ان الواجب تعالى وجود بحت» الى «انه موجود بحت» بسعني ان ما عداه فلك وموجود و ملك وموجود و انسان وموجود و هكذا والواجب تعالى موجود فحسب .

ان قلت : اتحاد الماهيّة الاءمكانيّة مع مفهوم الوجود كيف يصير مناط الموجوديّة وليس الاء ضم مفهوم الى مفهوم .

قلت : يقول السيد بجعل الجاعل تصير<sup>١</sup> هكذا . فان الماهيّة قبل الجعل لم يكن لها علاقة مع مفهوم الوجود ولا مع مفهوم السعدوم والجاعل جعلها متحدةً مع مفهوم الوجود اي جعلها محكيّاً عنها بمفهوم واخرجها عن استواء النسبة اليهما ، نعم اتحاد الواجب مع مفهوم الوجود البحت بغير جعل وهذا نظير قول المصنف و ان وقع في شقاق من حيث ذهاب المصنّف قدس سرّه الى اصالة الوجود و ذهاب السيد الى اعتباريّة المحضة<sup>٢</sup> على ما قررت لك فان مناط الموجوديّة عنده قدس سرّه ايضاً ليس القيام ولا العروض بل اتحاد الماهيّة مع نحو من الوجود الحقيقي بفنائها فيه

١- يرد على قول السيد ما اورد عليه المصنف «قده» في الاسفار والمشاعر و نحن قد اوردنا عليه بما

٢- في حواشيه على التجريد...

مزيد عليه .



فذلك النحو من الوجود متحد مع المفهوم الذى هو الماهية الاعتبارية .  
ثم من اجرائه هذا الحكم فى كل مشتق نسب الى السيد انكار المقولات التسع -  
العرضية وهذا الا نكار ظاهر البطلان لآن وجود العرض و ان كان للموضوع لكن  
ليس عين وجود الموضوع بل غيره بالمرتبة فوجود العرض ضمنية و وجود الموضوع  
هو المنضم اليه .

نعم اذا اخذ العرض لا بشرط كان عرضياً والعرضى له اتحاد بالمعروض يستتضى  
الحصل لكن بمعنى انه مرتبة منه و ظهور منه و ليس مبايناً عنه وهما بهذا الاعتبار  
واحد فى عين كون المرتبتين من الوجود احديهما وجوداً مستقلاً والاخرى ناعناً .

قوله (ص ١١ ، س ١٠) : «اذ لا تصاف لهما به .... الى آخره»

هذا رابع الوجوه فى هذا البقام والثلاثة الاخرى :

احدها ما مر من ان التخلية عين الاحتفاف والتحلية .

وثانيها ما اشار اليه ان الوجود موجودية الماهية و انه ثبوت الشئ لا ثبوت

شئ لشيء .

و ثالثها ما اشار اليه فى بعض رسائله ان مفاد الهية البسيطة فى الحقيقة فى  
مثل الانسان موجود ان نحواً من الوجود يثبت له مفهوم الانسان و هذا لو كان من  
باب ثبوت شئ لشيء كان المثبت له الذى هو الوجود له الثبوت سابقاً سبقاً بالاحقية  
ولكن لا بثبوت زايد بل بنفسه و يؤيد ان الوجود موضوع فى الالهى و حاصل -  
الوجوه فى المناص عن اشكال الفرعية فى الوجود والماهية انا تنزل اولاً و نقول ان  
مفاد الهية البسيطة ثبوت شئ لشيء وهو فرع ثبوت المثبت له و ثبوته بنفسه ان كان  
التضيئة نحو من الوجود انسان مثلاً واما ان كانت الانسان موجود فالتجريد نحو  
ثبوت كذا مرة .

و ثانياً نترقى و نقول : مفادها ثبوت الشئ لا ثبوت شئ لشئ بدون تخصيص في القاعدة العقلية .

وثالثاً نترقى عن هذا ونقول : ان مفادها ثبوت فقط لا ثبوت الشئ اى الماهية اذ ليس لها ثبوت اذلم يصر عيناً ولا جزء لها ولو حال وجودها الذى هو حكاية الوجود . فملوجوه ترتيب مطبوع والحق ان لا ينفى الاتصاف رأساً الا الاتصاف الذى يستدعى شيئين .

احدهما شيئة الوجود والاخر شيئة الماهية التى لا تأبى عن الوجود والعدم فلا تضايق فيه وعليه يدور كثير من الاحكام .

قوله (ص ١٢، س ٩) : «من غير حاجة الى ثالث...»

هذا حق القول و هو ثانى القولين فى ان الوجود الرابط هل هو متحقق فى الهليات البسيطة ام لا بل هو مخصوص بالهليات المركبة .

قوله (ص ١٣، س ٤) : «فمن باب التوسع...»

ليس المراد بالتوسع التجوز بل الاشتراك اللفظى الصناعى فان لفظ الموضوع وضع عندهم وضعاً تخصيصياً او تخصيصياً تارة للهولى و اخرى للمحل المستغنى من الحال ، و اخرى لموضوع القضية وهذا هو المراد هاهنا والعرض المقابل الجوهر وللعرضى كما يقال : العرض العام ، والعرض الخاص والعرض اللازم والعرض المفارق ، والمراد هاهنا بالعرض العرضى .

قوله (ص ١٤، س ٢) : «وهو اول كل تصور و اعرف الى آخره...»

الاول فى مفهومه لان التصور من المعقولات الثانية فهو وصف المفهوم والثانى فى حقيقة التى هى اظهر من كل شئ فالوجود اول الا و ايل فى النشاطين و اظهر الظواهر فى الاقليمين اى الذهن والعين .



قوله (ص ١٤، س ٣) : «و عرفانه لا يحصل الى آخره...»

لما كان العرفان هو مشاهدة الشئ بنحو الجزئية كان المراد به العلم الحضورى الذى له مورد ان علم الشئ بذاته و علم الشئ بسعوله واما العلم الحضورى به فمن جهة مفاهيمه من مفهوم الوجود والوجوب والعلم والقدرة والنور والظهور و نحوها من الأسماء الحسنى ومن جهة الماهيات القابلة والمفاهيم الـمكانية بسا هي آلات لحاظ الوجودات الخاصة والتعريفات وان كانت بالماهيات وللماهيات الا انها يبحث عنها من حيث التحقق والوجود كما هو شأن الحكيم الباحث عن الحقائق وقد وجه كلامه فى الأسفار بان مراده اعتبارية الوجود العلم البديهي العرضى لسراتب الوجود او مراده المباحثة مع المشائين والمناقشة فى الدليل لا فى المطلوب .

قوله (ص ١٤ ، س ٨) : «وهل هذا التناقض صريح ... »

وهذا التناقض كما يرد على هذا الشيخ العظيم قدس سره ، كذلك يرد على كل من يقول باصلة الماهية واعتبارية الوجود ومع ذلك يقول ب : ان الواجب تعالى وجود محض كالمحقق الدوانى والسيّد الداماد قدس سره و غيرهما الا انهم جعلوا هذه البساطة من خواص الواجب تعالى وهذا الشيخ اجراها فى العقول والنفوس<sup>١</sup> .

ان قلت : هب ان هذا له وجه فى العقول ؛ لأن الماهية هى المحدودة بالحدّ الجامع المانع ، وهذا الجمع والمنع انما يليقان بالوجود الناقض المحدود و امّا الوجود التام الذى لا يتناهى عدّة و مدّة فلا يليق الماهية الكدائية به لكن ما وجهه فى النفوس ،

١- مسلك ذوق التآله الذى اختاره الدوانى فى شرحه على الهياكل عبارة عن القول بوحدة الوجود و كثرة الموجود والفائل بهذا المسلك غفل عن معنى وهو: ان القول بالتفصيل فى العقليات باطل و ادلة الطرفين بنفى القول بالتفصيل واكثر المتأخرين ذهبوا الى هذا الطريق و منهم السيد الداماد فى القيسات و ساير كتبه.

قلت : له وجود : أحدها ان النفس الانسانية لا حد لها تقف عنده بل كل مرتبة  
ترد عليها يتجاوز عنها الى ما شاء الله .

وثانيها : ان النفس تتحوّل الى العقل والفعال ولا سيّما على القول بالحركة -  
الجوهريّة فاحكامه احكامها و شأنه شأنها .

و ثالثها : ما ذكره هذا الشيخ من « ان كل ماهيّة تتصورها النفس بعنوان انها هي  
و تتصور نفسها بانها انا بحيث تجد كل مفهوم الجوهر المجرد خارجاً عن ذاتها »  
والتفصيل سيجيء ان شاء الله .

قوله (ص ١٤ ، س ٩) : « ان الوجود هو الموضوع في الحكمة الالهية... »  
القوم يقولون : الموضوع هو الوجود المطلق و هو اشم للمذاهب من اصلته  
واعتباريته والمصنّف قدّس سرّه ربما يقول الوجود و ربما يبدّله بالموجود و كلا  
هما واحد لأن الوجود الحقيقي هو الوجود ، وعلى اى تقدير ليس السراد المفهوم  
بما هو مفهوم والاّ لخرج كثير من المطالب ، كالوجوب الذاتى والوحدة الحقّة و  
نحوهما ، وايضا ليس شأن الحكيم الباحث عن الحقائق البحث عن المفهوم بما هو مفهوم  
الا ان يجعل آلة لحاظ الحقيقة كما هو شأن العنوان بما هو عنوان وليس السراد الوجود  
بشرط لا كما سيأتى والا لكان العلم الهياً بالسعنى الاّ خص بل السراد هو حقيقة الوجود  
« لا بشرط » والمراد باللابشرط ليس ما هو المستعمل فى المفاهيم كما هو المشهور بل  
هو المستعمل عند المتألهين فى الحقيقة الكلية والاطلاق بمعنى السعة والاعطاطة  
والبحث عن المفاهيم الكسالية والماهيات الاّ مكانية بما هي آلات اللّحاظ بحث عنها

١- هذا انما يستقيم بناءً على اصالة الوجود ووحدة حقيقته ولكن على القول باصالة الماهيات لا يستقيم  
الامر وما قالوا: ان الاشياء وجودها بانتسابها الى الحق فلا معنى له الا ان يعنوا به الاضافة الاشراقية وليس  
المراد بالموضوع الوجود بشرط لا لانه مرتبة من مراتب اصل الوجود والوجود المأخوذ باللابشرطية



قوله (ص ١٤، س ١١) : «من غير ان يحتاج الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً ...»  
لم يكتف بقوله : «بما هو موجود ...»

و بيّنه بهذا اشارة الى انه ليس المراد بالاطلاق ان لا ينتقيد بقيد اصلاً والا لخرج مباحث العقل مثلاً لان الموجود لا بد ان يقيد بالامكان ثم بالجوهريّة حتى يعرضه مفهوم العقل ثم عوارض العقل بل مباحث الهيولى من الالهى و معلوم ان التخصصات فيها او فرد موضوعات ساير العلوم مطالب هنا بل ان لا ينتقيد بالتجسم والتقدير والتكثير لانهما هي التي يفصل العلم عن الالهى كما ان في عالم العين ما هو مناط السوائية والبينونة عن حضرة الحق سبحانه وتعالى وهو التجسم والتغير والتبدل والتقدير وهذه هي الغواسق و مناط التفرقة والغيبة ، لا مثل الامكان الذاتى الاعتبارى والجوهريّة والعقلية فان العقول من صقع الربوبية باقية ببقائه لا بابقائه موجودة بوجرده لا بايجاده والمراد بالطبيعة التجسم والتغير وبالرياضية التعدد بالاعداد الماديّة والتقدير .

قوله (ص ١٤ ، س ١٢) : «كما فى ساير العلوم ...»

ان قلت : لفظ «ساير» مع صيغة الجمع المعرف باللام يدلان على انه لا تخصص لتخصص الطبيعى والتعليمى بالحكمة الطبيعية والرياضية بل يشمل جميع العلوم العقلية والنقلية و كيف وجهه ؟ .

قلت : وجهه ان مطالبها ايضاً تعرض الموجود بشرط التخصص الطبيعى والتعليمى فن احوال الكلمة والكلام بآية حيثية يصيران موضوعاً لعلوم كثيرة ، احوال الموجود الطبيعى و كذا احوال الموجودات الجسمانية المتحركة لاخرى ، لانها العارضة لموجودات عالم الطبيعة و فى الحقيقة العلوم «الهى» و «رياضى» و

الاسمية حاوى لجميع المراتب والمظاهر و ح يستقيم قول من قال : ان للفلسفة الاعلى رياسة تامة على جميع العلوم واما اولية ارتسام الوجود و كونه من المفاهيم البديهية التى لا يحتاج الى السبب فى المعرفة والحد فالمصير الى ما حققناه  
١- لا بد ان ينتقيد ... آق

«طبيعى» و ما ثم «رابع» و ان لم تسم بهذه الاسماء لان العالم ثلاثة عالم المعنى و عالم الاشباح و عالم الاجسام الماديّة على ان كثيراً من العلوم علوم آليّة لا اصالية فكانت خارجة .

ثم ان الشيخ فى الهيات الشفاء<sup>١</sup> زاد قوله : «او خلقياً او غير ذلك» والمصنف قدس سره اقتصر لما ذكر فان مطالب حكمة تهذيب الاخلاق احوال الموجود الطبيعى الذى هو النفس المتعلقة بعالم الطبيعة ومن هذه الجهة يبحث عنها الحكيم الطبيعى ايضاً. قوله (ص ١٤، س ١٥) : «من باب الحركات والمتحركات...»

اشارة الى موضوع الطبيعى انه الجسم من حيث الحركة والمراد : الحركة بالمعنى الاعم والا لخرج مباحث الكون والفساد والالتقاطات عن الطبيعى لانه عند القوم دفعيّة لانهكارهم الحركة الجوهرية ولذا بدله بعضهم بالجسم بما هو واقع فى التغير. ثم ان «قوله من باب الحركات...»

اشارة الى طريقة المصنّف «قدّس سره» من سيلان الطبيعة ، فان التجدد والسيلان فى مقام ذاتها الوجوديّة لا فى مقام اعراضها و صفاتها فهى نفس الحركة لا ذات ثبوتها الحركة وقوله او المتحركات اشارة الى طريقة القوم .

قوله (ص ١٤، س ١٣) : «او من باب المقادير المتصلات او المنفصلات...» اما اطلاق المقدار على الكمّ المنفصل من باب التغليب او المنفصلات عطف على نفس «المقادير» وهذا اشارة الى موضوعات الرياضيات الاربعة فالمتصلات ان اخذت «مجردة» فموضوع «الهندسة» و ان اخذت مع مادة الاجرام العلويّة والسفليّة فموضوع الهيئة ؛ وان اخذت متحركة فموضوع «الهيئة» وان اخذت ساكنه فموضوع «الهندسة» والمنفصلات ان اخذت فى المادّة الصوتية فموضوع «الموسيقى» وان



اخذت مجردة عنها فموضوع «الحساب» او ان اخذت مع نسب تأليفه فموضوع «الموسيقى» و الا فموضوع «الحساب».

قوله (ص ١٥، س ١٢) : «من الله تعالى الى آخره...»

عبارات اخرى على سبيل اللّف والنشر فالمراد بالملائكة حقايقهم ورقايقهم من العقول المجردة الكلية و صورهم و اشباحهم لتوصيفه «الملكوت» بالا على والاسفل والمراد بالكتب اعم من «التدوينى» و «التكوينى» ، الا كفاقى والانفسى و عرشيّتها النفوس «الساويّة» و اهل سفارته و رسالته هم العقول الكليّة التى هى خاتمة الكتاب التكوينى كما ان العقول الباديات فاتحته و حق الايمان بهم الايقان بظاهرهم و باطنهم جميعاً والتخلّق باخلاقهم بل باخلاق الله تعالى .

قوله (ص ١٥، س ١٧) : «و هى له كالعوارض...»

ان قلت : مقابلته مع الاقسام الاخر من المطالب والمحمولات لهذا العلم ، تستدعى ان لا تكون تلك من العوارض مع ان كل ما يبحث فى هذا العلم لا بد ان يكون من عوارض الوجود المطلق .

قلت : المراد هنا عوارض مخصوصة اشبه بصفات الاشياء و ادخل فى العروض فان الامور العامة مفاهيم كليّة فكانه «قدس سره» قال: العوارض الذاتيّة للوجود بسا هو موجود ؛ اما ذوات و اما نعوت والذّوات امّا المقولات العشر وموضوعات ساير العلوم و هى كالاّنواع له لكونها ذواتاً واما اسباب قصوى والنعوت هى كالعرضيات اى العرضى بمعنى الخارج المحمول كمفهوم الوحدة و مفهوم التقدم و مقابلها ونظائرها وهذا التقسيم وجه ضبط لتسهيل الحفظ .

قوله (ص ١٦، س ٧) : «اذ الوجود او الموجود الى آخره ....»

لان الوجود مقدّم على الوجوب و دليل عليه كما فى طريقة الصديقين الذين

طريقهم في الدلالة على الواجب يشبه النمط اللمى فلا تقييد له حتى بالإنطلاق .

قوله (ص ١٦، س ١١) : «لها وحدة عمومية....»

أي لها وحدة حقيقة لا وحدة عدديّة كوحدة المحدودات .

قوله (ص ١٦، س ١٣) : «بل الوجود المطلق بذاته متقدم متأخر...»

أي أن أريد مفهوم المتقدم و أمثاله كان من اللواحق للأصل المحفوظ في مراتب

الوجود و أن أريد حقيقة المتقدم و نحوه فكذا وكذا لأن حقيقة الوجود عرضاً

عريضاً بحسب الدرجات المتفاضلة وراء العرض الأفرادى الذى للمتواطى فليست

حقيقة الوجود الموضوع لعلم ما قبل الطبيعة؛ مرهونه بالتقدم ولا بالتأخر ولا

بالشدة ولا بالضعف وغيرها .

قوله (ص ١٧، س ١) : «فيصدق....»

«يصدق عليه أنه مبدء للموجود بما هو موجود...»

ولذا يقال : كلما صحّ على الفرد صح على الطبيعة بل صحّة شىء على الفرد عين

الصحّة على الطبيعة لأن وجودهما واحد والحق في وجود الكلّ الطبيعى أنه موجود

بعين وجود اشخاصه لأنّه اللابشرطيّة الشامل للماهيّة «المطلقة» و «المخلوطة» و

«المجردة» .

قوله (ص ١٧، س ٥) : «أن الوجود هاهنا هو الوجود المطلق...»

أي : المفهوم العام البديهي والمطلق المفهومى . وفيه أنه لا يليق أن يكون موضوعاً

للحكمة الباحثة عن الحقائق ولو كان وجهاً وعنواناً و آله - لاحظ حقيقة الوجود -

الواحدة البسيطة النوريّة الطاردة لعدم فلا حكم لنفسه بل تابع محض لمراتب -

الوجود ؛ ففي الوجود المعلولى معلول بالعرض وفى العلوى علّة بالعرض أي :

منشأ انتزاعه كذا وكذا فليس معلولاً بقول مطلق مع أنه بما هو مفهوم دون المعلويّة

أذ ليس عرضياً بمعنى المحمول بالضميمة وهذا ما أشار إليه المصنف قدس سره بقوله



«فكأته» الى آخره .

قوله (ص ١٧، س ١٢) : «بل الوجه كما مر ....»

من ان الوجود فى كلام الشيخ حقيقة الوجود المطلق واذا كان لمرتبة منها علة يصدق ان لحقيقة الوجود علة اذ كل ما صحَّ على الفرد صحَّ على الطبيعة .

قوله (ص ١٧، س ٢١) : «لكنه ليس كذلك....»

لا ، لأن المطلق لا يبقى وراءه جسم حتى يكون فاعلاً له مثلاً حتى يقال المطلق يصدق على المقيد كما مر بل لأن تأثير الجسم والجسمانى بمدخلية الوضع والوضع بالنسبة الى المعدوم لا يتصور والجسم بما هو جسم غير مشكك و غايه الشئ لا بدء ان يكون كما لا بخلاف الوجود اذ له مراتب متفاضلة مع كونه سنياً واحداً وكل من الهولى والصورة ليس جسماً فيبحث عن مبادئ الجسم فى العلم الذى يفتقر اليه جميع العلوم و له الرياسة الكبرى والسيدودة العظمى .

قوله (ص ١٨، س ٥) : «فضرب منها ذوات مجردة...»

قد اعتبر التجرد و عدمه فى المحمول ايماء الى عدم الفرق بين التقريرين اذ قد يعتبر فى تقسيم الحكمة النظرية الى الالهى والرياضى والطبيعى التجرد عن المادة او عدمه فى الوجود والتعقل جمعاً و فرادى بالنسبة الموضوع وقد يعتبران بالنسبة الى المحمول كما ذكره الفاضل الباغنوى فى حاشية شرح الاشارات و وفق بينهما بان السراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول .

قوله (ص ١٨، س ٦) : «وضرب منها معان... الى آخره»

كالوحدة والهوية والعليّة والمعلوليّة ونحوها و هذا الضربان اشارة الى -  
التقسيم الثانوى فى التقسيم المشهور اذ بعد ما يقال ان البحث عن الامور المجردة عن  
السادة خارجاً و ذهنياً يقال ان الامور المجردة اما بشرط التجرد كالواجب تعالى والعقول  
المتفارقة فالبحث منها هو الالهى بالمعنى الاخص واما لا بشرط التجرد والمقارنة

كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وغيرها فالبحث عنها هو الـأمور العامة من -  
 الالهى الاعم ولذا قيّد المصنف «قدس سره» عوارض الوجود فى تعريف الامور العامة  
 بالصفات ليخرج الذوات المجردة بل مباحث الجواهر والاعراض فانها المقاصد الخاصة  
 من الالهى الاعم لا المقاصد العامة منه والمراد بالمعانى المفهومات والصفات  
 عوارض غير متأخرة فى الوجود و هى التى لا يبقى فى طرف العارض الا شئىة المفهوم  
 كالوحدة والهوية والقدم والحدوث والوجوب والامكان وغيرها من عوارض الوجود  
 واما الجواهر والاعراض جنسياتها ونوعياتها فهى ذوات خاصة خارجة من التعريف  
 وسمى الالهى الاعم بالفلسفة لانه الفلسفة ترجمتها التشبه بالاله اى التخلق باخلاق  
 الله علماً و عملاً وبالأولى لانها العلم باول الـأمور و هو الوجود ولائها متقدمة  
 على الفلسفة الوسطى والسفلى وهما الرياضى والطبيعى .

قوله (ص ١٨ : س ١٢) : «فانتقض بدخول الكم المتصل...»

تخصيص انتقاض الطرد باحدهما والعكس بالآخر مع جريان كل فى كل  
 للاعتماد على تنبئه الفطن واجرائه ما بحسب الطرد فى موضع العكس والعكس فى موضع  
 الطرد .

قوله (ص ١٩ ، س ٣) : «اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى ....»

فان الوجوب ضرورة الطرف الموافق و مقابله و هو اللا وجوب سلب ضرورة -  
 الطرف الموافق وهو ليس من المقاصد العلمية نعم سلب ضرورة الطرف المخالف منها  
 والامكان سلب ضرورة الطرفين ومقابله وهو اللا امكان ضرورة الطرفين و هو غير  
 مبحوث عنه .

قوله (ص ١٩ ، س ٦) : «وما فى حكمها....»

اى بدخول ياء النسبة مثل الوجوبى والامكانى ونحوهما وانما جعلوها مشتقات



وما فى حكمها لائن المطالب لا بد ان تحمل على موضوعات المسائل و عندهم المبادئ كالوجوب والائمكان والقدم والحدوث والتقدم والتأخر ونحوها لا تحمل فالمسئلة الوجود واجب و ممكن و قديم و حادث ومتقدم ومتأخر و هكذا والتمحل فيه انه لا فرق بين المشتق و مبدئه الا باعتبار الاءخذ لا بشرط شىء و بشرط لا شىء فالوجوب والائمكان ان اخذا لا بشرط يحملان و ان اخذا بشرط لا لا يحملان بل - المشتق منهما ان اخذ بشرط لا لم يحمل .

قوله (ص ١٩، س ٩) : «بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ....»

فانه اذا كان سلباً مطلقاً شمل الكل حتى الواجب والعقول لائنها لا تحترق ولا تلتئم الا ائنه لا يتعلق به غرض علمى لائن حيث لا يستدعى وجود الموضوع يصدق على المعدوم المطلق فلا يمكن ان يبحث عنها فى العلم الاءعلى لائن اعم من موضوعه الذى هو الوجود المطلق فلا يكون عرضاً ذاتياً و اذا كان اعم من موضوعه فكيف لا يكون اعم من موضوعات ساير العلوم التى هى بالنسبة الى العلم الاءعلى متداخلة و اذا كان عدم الملكة لم يشمل جميع افراد الوجود مع مقابله لان الخرق فى الجسم العنصرى و عدمه الشائى فى الجسم الفلكى ولا يصدق على المجرد مثلاً والتمحل فيه ان بيان المراد لا يدفع الاءيراد .

قوله (ص ١٩، س ١٠) : «تقابل بالعرض....»

اذ بين الممتنع العدم والا ممتنع العدم او العلة والمعلول تقابل بالذات وفى - الوحدة والكثرة باعتبار العادىة والمعدودىة والمكىليّة والمكىاليّة وقد يقال المراد بالسقابل للشىء ما يجعل قرينا له فى عنوانات المباحث كما يقال فى الوجوب والائمكان والقدم والحدوث والعلة والمعلول ونحو ذلك .

قوله (ص ١٩، س ١٥) : وقد فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول ... الى آخره»  
 انما فسروا بالخارج المحمول لا المحمول بالضميمة لأن الأول اعم من الثانى  
 فلا يخرج مثل الوحدة والشيئية والامكان وغيرها من العوارض العقلية التى ليست  
 ضمائم للموجود والآن و له فى تفسير العرض الذاتى ان يقال هو العارض الذى لا يكون  
 له واسطة فى العروض وان كان له واسطة فى الثبوت و بعبارة اخرى ما يقال له عند  
 اهل العربية الوصف بجمال الشئ لا الوصف بحال متعلق الشئ فيكون حاله و وصفه  
 بالحقيقة بلا شايبة مجاوز ولا يعتبر المساواة ولا يمانعه الا خصيئة فعوارض العقول  
 مثلاً عوارض الموجود المطلق الذى هو موضوع العلم الا على بالحقيقة وان كانت  
 اخص من الموجود المطلق والسبب فى ذلك ان الاعم والاخص اذا اخذ الا بشرط كان  
 احدهما عين الآخر و عوارض احدهما عين عوارض الآخر فالجنس والفصل اذا اخذ  
 لا بشرط كانا متعديين و حكم احدهما حكم الآخر بخلاف ما اذا اخذوا بشرط لا  
 فالجنس والفصل فى المركبات ومن هنا يقال كلما صح على الفرد صح على الطبيعة سيما  
 العام والخاص والمطلق والتقييد المستعملة فى الوجود الحقيقى سيما التقييد والخاص  
 الذى من صقع المطلق و احكامه السوائية فيه مستهلكة كما مر ويسكن ارجاع التفسير  
 المشهور الى ما ذكرنا بان يقال ليس مرادهم من قولهم لذاته العلية والاقتضاء حتى  
 يقال لا يجوز تخلف المعلول عن العلة وكلما وجد مقتضى وجد مقتضى فكيف  
 يكون العرض الذاتى اخص بل المراد نفى الواسطة فى العروض وهذا كقولهم الواجب  
 تعالى هو الموجود لذاته اى لا لغيره و الا لزم تعليل الشئ بنفسه لانه بحث الوجود  
 صرف النور وان مرادهم بالامر المساوى المساوق فى الوجود والمصداق بحيث يكون  
 الاثنيتية بمجرد المفهوم كمفهومى الوحدة والوجود فاذا عرض عدم الانقسام لاجل  
 الوحدة كان عرضاً ذاتياً و كذا اذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لاجل



التشخص الذى هو عين الوجود الحقيقى لأن هذا و امثاله حال نفسه لا حال متعلقه حتى لو كان التساوى بينهما تساوىاً بحسب التحقق بل بحسب الصدق ولكن كان لهما حيثان تقيديتان انضماميتان كان اللاحق لأمراً مساو هذا النحو من التساوى عرضاً غريباً كاللاحق لأمراً اعم او امر اخص .<sup>١</sup>

قوله (ص ١٩، س ١٧) : «لما راوا انه قد يبحث فى العلوم...»

العرض الذاتى لأصل موضوع العلم فى الطبيعى مثلاً قولهم كل جسم له شكل طبيعى و لنوعه قولهم العنصر ينقلب الى آخر والعرض الذاتى لنوع من اعراضه الذاتية كالأضواء الكوكبية مهيّجة للنباتات و عرض نوع النوع كالتركيب من الكاين ينحل .

قوله (ص ١٩، س ١٩) :

فاضطرّوا تارة الى اسناد المسامحة بان المراد بعوارض موضوع العلم فى قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اعم من عوارض نفسه و عوارض نوعه و عوارض نوع نوعه و عوارض عوارضه الى غير ذلك من موضوعات المسائل

١- اعلم انه بناءً على مشرب صدر المتألهين موضوع الحكمة هو الوجود بما هو موجود وقد عبر عن الموضوع تارة بالوجود بما هو موجود و كلاهما واحد لان الوجود الحقيقى هو الوجود على اى تقدير ليس المراد ههنا مفهوم الوجود لان فى الحكمة يبحث عن الحقائق الخارجية كمباحث الطلة والمطول والحدوث والقدم و ساير مباحث الحكمة الالهية وان البحث عن المفاهيم ليس شأن الحكيم الالهى . ان قلت ان المفهوم اذا جعل عنواناً يندفع الاشكالات لان المفهوم حكمه حكم المصداق. تحقيق الكلام ان موضوع الفلسفة الاولى عبارة عن الحقيقة الوجودية المأخوذ لابطرط والمراد من اللابشرطية هى اللابشرط المقسمى السارى فى جميع الحقائق حتى المفهوم الذهنى والمفاهيم العدمية وما لا يحصل فى الذهن هو صرف الطبيعة وما يحصل هو المفهوم الحاكى عن- النفس فذى كان شأن من شؤون الطبيعة والمراد من اولية الارتسام ان حقيقة الوجود اذا تجلّى فى الذهن والمتجلى من خارج المفاهيم نصوراً ولكن اصل الحقيقة من اشمل الحقائق خارجاً وظهرها تحققاً حيث لا اظهر منه فى العالم وبه يظهر المفاهيم والمصاديق و هو عين كل شىء ووسع كل شىء ولا يشذ عنه شىء من الاشياء والمراد من حقيقة الحقيقة انها اذا تنزل وتجلّى فى مرتبة الذهن فى كسوة المفهوم الحاكى عن مقام اطلاقه و مرتبة ارساله لا يحتاج فى تجليها الى مفهوم آخر وقد حققنا هذا المبحث فى حواشى الاسفار وتعليقاتنا على كتاب شرح الهداية الابهري .

وبالجملة المراد بالذاتية والمساواة هي بالنسبة الى موضوع المسئلة لا موضوع العلم .

قوله (ص ٢٠، س ٥) :

«ولم يدروا ان العوارض الذاتية او الغريبة الى آخره» كون ذاتي النوع ذات - الجنس او غريب الجنس باعتبار اخذ الجنس بالنسبة الى النوع لا بشرط و بشرط لا . ان قلت : الغرابة للنوع يستلزم الغرابة للجنس لانه جزئه .

قلت : لا فانه اذا عرض شيء للنوع لا امر اعم فهو غريب من النوع واذا اخذ الجنس مع ذلك الامر الا اعم لا بشرط فهو عرض ذاتي للجنس سواء كان ذلك الامر مساوياً للجنس ام لا .

قوله (ص ٢١، س ٧) :

«وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولية» هذا تعريض بمن قال العرض الذاتي هو العرض الاولي وهو ما كان قسمة المعروض اليه و الى مقابله مستوفاة حاصرة كقسمة الموجود الى الواجب والممكن والقديم والحادث والعلة والمعلول ونحو ذلك لا الى مثل الحار والبارد والابيض والسود ونحو ذلك وجه التعريض انه لا عبرة بالاشتيفاء و عدمه فان الجوهر والعرض مثلاً من الاعراض الاولية للموجود وليست قسمته اليهما مستوفاة والحار والبارد بالسلب المطلق ليسا من الاعراض الاولية للموجود و قسمته اليهما مستوفاة .

قوله (ص ٢٠، س ١٠) : «وما اظهر لك الى آخره...»

انما اعاد حكم الفصل والجنس لوجود : احدها : ان يشل له و ثانيها ان يكون تهيداً لقول الشيخ حيث وقع في كلامه . و ثالثها ان يكون اطبق بعوارض الوجود الموضوع للالهي فان عوارضه ليست ضمائم وجودية حتى الماهيات بل عوارض غير



متأخرة في الوجود كما مرّ والجنس والفصل في البسائط كذلك بخلافهما في المركبات  
اذ يؤخذان مادّة وصورة؛ فيوهم الانضمام .

قوله (ص ٢٠، س ١٣) : «لاقبلها ...»

والا تسلسل حتى ينتهى الى ما يعرض لذات الجنس مع كونه اخص .

قوله (ص ٢٠ ، س ١٨) : «ولست ادري اى تناقض فيه ....»

اقول حكمهم بالتناقض لاجل انهم صرّحوا بان اللاحق لا امر اخص عرض غريب  
ثم تمثيلهم العرض الذاتى الشامل (الى آخره) يدل على ان كل واحد من الاستقامة  
والانحاء ليس بشامل ، لا ان كل واحد منهما ليس عرضاً ذاتياً فكل واحد ذاتى و  
ان كان اخص ، واما تصريحهم بالغرابة في اللاحق لا امر اخص لا فى اللاحق الاخص  
فلا يدفع التناقض عند الحاكم بوقوعه فاته لما فهم التعليل من قولهم : العرض الذاتى  
ما يلحق الشئ لذاته والاضح لا يكون معلولاً لذات الاعم للتخالف لاجرم حكم  
بالتناقض لاشتراك علّة الغرابة في العارض الاخص والعارض لا امر اخص . واما قوله  
«قدس سره» : سوى ائتم الى آخره فان ارجع الضمير الى الشيخ والراسخين فكفى  
هذا التوهم فى قدحهم فانه اثم عظيم والحال ان كلامه دلّ على انهم بلغوا الى  
ما بلغ «قدس سره» وهؤلاء المستصعبون لم يصلوا الى مرامهم وان ارجع الضمير الى  
هؤلاء و يكون الاستثناء منقطعاً اى لا تناقض سوى انكم ساءت افهامكم واعوجت  
فرايحكم فحكمتم بان : مثل الاستقامة.... فيرد عليه انهم ما حكموا بذلك بل هذا  
الحكم فى كلام الشيخ والراسخين وتمثيلهم؛ الا ان يقال ذلك الحكم وقع فى كلام هؤلاء  
ايضاً فى كتبهم .

قوله (ص ٢١، س ٥) : «والموجود بالذات ...»

احتراز عن الموجود بالعرض كالأبيض المشهورى الذى بمعنى الجسم له البياض

فانه ليس موجوداً حقيقياً مؤدياً تركيبه الى الوحدة فليس المجموع من العاج والبياض جوهرأ ولا عرضاً لا اعتباريته واما كل واحد منهما فالعاج موجود حقيقى جوهر، وكذا البياض عرض ثم جعل الموجود مقسماً للجوهر والعرض مع ان المناسب ان يقال : الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما جوهر واما عرض و ان استعمال كلمة اما لمنع الجمع فى التقاسيم هو مجور بل المتعارف استعمالها للمنفصلة... الحقيقية او لمنع الخلو لأن بناء التقاسيم على الحصر والضبط ولا يتمشى ذلك بمنع الجمع انما هو باعتبار ان المراد بالموجود الذى هو المقسم ذات له الوجود والواجب تعالى ليس له ذات ووجود زايد عليها لان ماهيته انييته .

قوله (ص ٢١، س ١١) : «بوجه...»

اى ان اخذ الموضوع فى تعريف الضد لا ان اخذ المحل فيه .

قوله (ص ٢١، س ١٢) : «وانه المقصود ...»

لأن جوهر العالم آية ذات الله تعالى كما ان اعراضه آيات صفاته فكما ان الكل عبارات وهو السعنى وكل الى ذاك الجمال يشير كذلك فى جوهر العالم واعراضه وكما ان الذات مخفية بالذات ظاهرة بالصفات كذلك جوهر العالم لا ينال بالمشاعرة بل ما ينال بها انما هى الاعراض .

قوله (ص ٢١، س ١٤) : وقد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعة فى الاشارة ...»

اما فساد الاول فلائنه ان اريد بالنعت المحمول مواظاة لم ينعكس لخروج-

١- واعلم ان حكاية الجوهر عن ذاته تعالى والاعراض عن صفاته والذات المأخوذة مع الصفات عن اسمائه مما صرح به العرفاء فى كتبهم والمصنف العلامة ذكر هذا البحث تفصيلا فى الاسفار فصول العرفانية معلوم ان الجوهر المادى وكذا الاعراض باعتبار ذات الماهية لا تحكيان عن الحق والحاكى عن الحق وجود الجوهر باعتبار استقلاله و متبوعيته وما هو يحكى عن صفاته الاعراض والهيئات التى احاطت الجواهر فالجوهر متبوع والعرض تابع وهذا بعينه ينطبق على الحق لان ذاته البسيطة باعتبار احدية الوجود متبوع والاسماء والصفات توابع لهذا الوجود الاحدى



الاعراض جميعا لعدم حملها لانهما المأخوذة بشرط لا انما المحمول هو العرضى وان  
اريد المحمول اشتقاقاً لم يطرد لصدقه على الكون فى المكان كالارض مشجرة والفلك  
مكوكب و تقييد الاشتقاق بما عدا الجعل تكلف مع انه لا يفيد اصلاً اذا حصل بتخلل  
ذو ، مثل ذو شجر و ذو كوكب ، واما فساد الاخيرين فلورود النقص عليهما  
باحوال المجردات كالكيفيات النفسانية ، والتعميم بقولهم تقديرأ او تحقيقاً تكلف  
قوله (ص ٢١، س ١٦) : «فالموضوع من جملة الشخصات...»

تفريع على التعريف العرشى لانه حينئذ يكون الموضوع داخلاً فى قوام وجود  
العرض والوجود هو الشخص .

قوله (ص ٢١، س ١٨) : «والجسم جوهر له ابعاد متصلة ...»  
ان قلت : ارادوا بالاعداد الخطوط الثلاثية المتقاطعة على زوايا قوائم و  
هذه ليست موجودة للكرة .

قلت : كلمه اللام للارتباط والنسبة ؛ ولو بنحو الاءمكان والقوة لا لسجرد  
الوجدان والفعليّة ؛ على ان القضية مطلقة لا موجّهة ، فالجسم جوهر له تصحّح  
فرس الخطوط الموصوفة .

ان قلت : ليس المراد الخطوط ؛ بل الاءمتداد الجوهرى وتماذى الجسم فى -  
الجهات .

قلت : او لاء ان البعد بهذا المعنى واحد لا ثلاثة لاء ان الاتصال الواحدانى مساوق  
للوحدة الشخصية . و ثانياً : ان قابل الاءبعاد بهذا المعنى هو الهيولى لا الجسم واما  
قوله «متصلة» ففيه اشارة الى عدم تركيب الجسم من الجواهر الفردة لاءنه اذا كان -  
الجسم ذا مفاصل كان الخط الفروض فيه ايضاً نقاطاً عرضيّة مترتبة كما قال الشيخ  
فى رساله العلائيه : «جسم در حد ذات خود پيوسته است كه اگر گسسته بودى

قابل ابعاد نبودى» .

قوله (ص ٢١، س ١٧) : «لاستحالة الجزء ...»

اى لو تحقق الجزء لما تركب الجسم من الهيولى والصورة اما لا نكارهم -  
الصورة الاءمتدادية لان الصورة عندهم هى التآليف القائم بالاءجزاء واما لا نكارهم  
الهيولى التى هى ابسط من الصورة الجسمية اكتفاءً بالاءجزاء عنها فان الاءجزاء عندهم  
مادة الجسم .

قوله (ص ٢١، س ١٨) : «لقبولها الانفصال ...»

اشارة الى دليل الفصل والوصل المثبت للهيولى كما اومى خفيًا الى دليل القوة  
والفعل اخيراً . تقريره : ان الفريقين الاءشراقية والاءشائية كلاهما متفق على ان  
الجسم قابل للاءنفصال و معلوم ان الشئ لا يقبل مقابله ، اذ القابل والمقبول لا بدء  
ان يجتمعا معاً والمقابل يطرد المقابل الاخر وذلك كما لا يقبل البياض السواد واللايباض  
ولا الوجود العدم بل الجسم فى الاءول والماهيئة فى الثانى يقبل المقابلين ، فلو كان  
تمام ذات الجسم هو الاءتصال اى الاءمتداد الجوهرى ، ولم يكن فيه هيولى لم يقبل  
الاءنفصال والتالى باطل فكذا المقدم ، بخلاف ما اذا كان فيه هيولى فانه يرد عليها  
حينئذ الاءتصال والاءنفصال لكونها غير مرهونة بشئ منها حيث انها اللا تعين<sup>١</sup>  
بحسب الفعليات الصورية فهذا القابل الخارجى كالقابل العلمى<sup>٢</sup> الذهنى اعنى الماهية  
المطلقة والطبيعة اللا بشرطية التى يجتمع مع الف شرط .

تقرير آخر: ان الاءنفصال طارد للاءتصال و محدث لمتصلين آخرين والاءنصال  
الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية ، فيلزم اعدام هوية واحدة و احداث هويتين

١- حيث انها غير متعينة بحسب الفعليات الصورية... آءق

٢- كالقابل العقلى الذهنى ... آءق



آخريين من كتم العدم لو كان الجسم بسيطاً بخلاف ما اذا قلنا بالهيولى اذ لم يكن حينئذ اعداماً للجسم بالمرّة واحداثاً للجسمين بالكليّة من كتم العدم .

قوله (ص ٢١، س ٢٠) : «لعدم تصور انفكاك احديهما عن الاخرى...»

لعلك تستشكل عدم التصور اذ لا انفكاك متصور ، لكنى ارفع الاشكال اما اولاً فلائن المراد بالتصور التعقل الموافق للبرهان . واما ثانياً فاقول : لا يتصور - الهيولى منفكّة عن الصورة لائنك اذا تخيلتها مجردة عن الصورة تخيلتها كفضاء خال، فهو امتداد قابل خطوط متقاطعة ، ولا محالة معها جهات ، ووضع و مكان ، وكلها من لوازم الجسميّة ولو تخيلتها نقطة او خطّاً او سطحاً فهى لا يتخيّل «بشرط لا» اذا النّقطة يتخيّل معها جزء من الخطّ والخطّ يتخيّل معه يسير من السطح والسطح يتخيّل معه شىء من الجسم ، واما الصّورة الجسميّة فلا محالة لها شكل وحصولها بفصل او وصل وبالجمله - انفعال ، و كلّهما من لواحق الهيولى وايضاً اما متحركة والحركة امر بين صرافه - القوّة ومحوضة الفعل و معرفّته بخروج الشىء من القوّة الى الفعل تدريجاً واما ساكنة ، والسّكون عدم الحركة عن قابل لها والقوّة شأن الهيولى ان قلت : اعقل الهيولى والصورة مفردة و ان لم اتخيّل كذلك . قلت : تعقّلك مشوب بالتخيّل ١ .

قوله (ص ٢٢، س ٢) : واما الصورة . ففي البقاء ... »

لأنها نوع منتشر الافراد و كلّ نوع منتشر الافراد انما يحفظ بتعاقب الاشخاص فالصورة فى البقاء تحتاج الى الاشخاص وكثرة الاشخاص لنوع انما هى بالفكّ . والفصل والاشياء والحدوث والزوال ، وكل ذلك من لوازم الهيولى المشتركة ، و لذلك لا شىء من الفلك والفلكى منتشر الافراد لأنهما لا يقبلان الفكّ والفتق وهذا

أحد البيانين في احتياج الصورة المطلقة إلى الهيولى .

والبيان الآخر كما أشار إليه بقوله: فالصورة بوحدها العمومية (إلى آخره) أن الصورة محتاجة إلى الهيولى في الشخص فإن الصورة في لحوق العوارض المشخصة لها محتاجة إلى الهيولى إذاً "نفعالات واردة عليها و لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص على واهب الصور على المواد فيقال : لم أفيضت منه هذه الصورة دون تلك مع أن نسبته إلى الكل على السواء . فيجاب : بأن تعيين الصورة من قبل استعداد المادة أي المادة المجسمة المصورة بالصورة السابقة استدعت هذه الصورة والمصورة بالأخرى ، آخر وإذا نقل الكلام إلى تعيين الصورتين السابقتين ؛ فالجواب الجواب ، وهكذا ، ولا يلزم التسلسل المحال<sup>١</sup> لأنه تعاقبي يبتنى على جوازه عدم انقطاع فيض الله وانبتات سببه ، ودوام تكلفه ، و جوده و انارته فالمراد بالشخص في هذا المقام ليس الوجود ، بل إمارات الشخص ولذا قد يعبر بالشكل وأما الهيولى فهي محتاجة في الوجود إلى الصورة المطلقة وذاتها و حقيقتها أي الصورة من حيث التحقق لا مفهوم الصورة الكلية ، ولا الفرد المنتشر المبهم كما يظن من لا خبرة له و يعترض بأن الكلى والمبهم لا وجود لهما إلا بالفرد والسعين ، بل المراد بالصورة هي الصورة الدهريّة التي في الزمانيات كالحركة التوسعية بالنسبة إلى القطعية والآن السّال بالنسبة إلى الزمان .

قوله (ص ٢٢، س ٣) : «ولو بإمكان الوقوعى...»

كونه فرداً خفياً إنما هو بالنسبة إلى هيولى العناصر لا أنها غير متقومة بالاتصال حتى لا تقبل إلا انفصال والآخر فكأن الخارجى والفرد الجلى هو المكان الذاتى بالنسبة إلى

١- والشيخ برهن على وجوب التسلسل و عدم الانقطاع في العلل العددية وبراهين التسلسل تبطل التسلسل الواقع في سلسلة العلل المفيضة للوجود لا العلل المعدة التي تصير بها القوابل مستعدة



هيولى الالفلاك ، اذ الممكن الوقوعى ما لا يلزم من فرض وقوعه محال، و بعبارة اخرى  
 ما لا يابى اوضاع الكون و طباع الخارج من وقوعه ، ويفترق الذاتى والوقوعى فى مثل  
 عدم العقل الاول الممكن ذاتاً بالنسبة الى ماهيته لا وقوعاً لآباء سرمدية الواجب -  
 الفياض تعالى عن وقوعه ، ففى هيولى العناصر يمكن طريان الالفصال والافصال و  
 نحوهما امكاناً ذاتياً و وقوعياً ففى هيولى الالفلاك يمكن ذلك امكاناً ذاتياً ولو  
 بالنسبة الى صورتها الجسمية لا وقوعياً ، لآباء صورتها النوعية و طبيعتها الخامسة -  
 عن وقوعها و يلزم من فرض وقوعه محال و هو الحركة المستقيمة عليها .

قوله (ص ٢٢، س ٣) : «فها هنا مقيم ثالث ....»

اشارة الى عدم كفاية الصورة العلية الهيولى كما اشتهر انها شريكه العلة -  
 للهيولى بيان ذلك : ان تأثير الجسم والجسمانى بمدخلية الوضع والوضع بالنسبة الى  
 الهيولى لا يتصور لكونها غير وضعية بذاتها ، سيما ولم يوجد بعد ، والمعدوم  
 لا وضع له واليه ، بخلاف المفارق اذ لا حاجة له الى الوضع بالنسبة الى ما يتأثر  
 منه فانه متساوى النسبة الى الكل ، وذوات الالفوضاع بالنسبة اليه غير وضعية ، فالعقل  
 الفعال يقيم هيولى العناصر باقامته صورة بعد صورة فيها كمن يقيم «فسطاطاً» بدعائم  
 خشبية و حجرية ، و حديدية و نحوها على البذل ، فالواحد بالعدد الذى هو -  
 الهيولى يقام بواحد بالعدد الذى هو المفارق وواحد بالعموم الذى هو الصورة المطلقة  
 الموجودة فى اية صورة كانت .

قوله (ص ٢٢، س ٧) : بحسب نوعها او جنسها....»

او جنسها . اى القريب او المتوسط كتبدل الجنس كيف المبصر الى الآخر من  
 اقسام كيف كحركة الملون الى الشفاف واما تبدل الجنس الالفعلى فكتبدل -  
 الكيفيات النفسانية الى ما هى كاحوال المفارقات المحضة كما يرى المصنف «قدس

سره» من تحويل النفس الى العقل الفعّال بالحركات الجوهرية والعقل الفعال وصفاته عنده «قدس سره» بلا ماهية<sup>١</sup>.

قوله (ص ٢٢ ، س ٩) : «و مجموع الاعراض عرض...»

ردّ على ما نسب الى النظم في المشهور والحق انه قول ضرار المتكلم من ان الجسم حصل من تراكم الاعراض وتكاثرها فمادة الجسم عنده عرض لا جوهر.

قوله (ص ٢٢ ، س ١٢) : «او بالقوة...»

كتطبيق الخط المنحني على المستقيم والسطح المستدير على المستوى.

قوله (ص ٢٢ ، س ١٤) : «واما العدد ، فكل نوع اقل موجود في الاكثر...»

ان قلت : التحقيق ان العدم متقوم بالوحدات لا بالاعداد والا لزم الترجيح من غير مرجح ولزم التكرّر في المقوم المستلزم للغناء منه.

قلت : الاعداد التي تحت عدد و ان<sup>٢</sup> ليس مقوماً له، الاّ انه من اللوازم المنبئة عن حاقّ ذات الملزوم القربية من المقومات ، وعليه بناءٌ كثير من مسائل الحساب ولذا قال الشيخ الرئيس : «من اللوازم ما ينبعث عن حاقّ ذات الملزوم والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالذاتيات<sup>٣</sup>.

قوله (ص ٢٣ ، س ٢) : «وتسمى انفعالات...»

فلكونها باعتبار عدم الرسوخ والثبات في المحل شديدة الشبه بمقوله ان ينفعل.

١- نفى الماهية عن غير الحق والوجود المنبسط لا يلائم القواعد النظرية والمباني الكشفية وكل ممكن له تعين والتعين عين الماهية او لازمها والوجود اذا لم يكن صرفاً فلا محالة يقبل الحد وكل حد وجودي منشاء لانتزاع ماهية كلية يعبر عنها بالعين الثابتة في لسان اهل الله نفى الماهية عن الممكن يكون عين نفى الحد عنه ولذا قيل : عين الثابت من الممكن لا يزيل عنه وهذا لا ينافي فناء العقول بحسب انبائهم في الحق الاول :

جدا هرگز نشد والله اعلم

سياه روئی ز ممکن در دو عالم

٢- وان لم يكن مقوماً ... آق

٣- الهيات الشفاء ، طبعة الحجرية ط ١٣٠٦ هـ ص ٢٥٥



حيث انه تأثر تدريجىً اطلق عليها اللَّفْظ الموضوع لتلك المقولة و لكون «زيادة - المباني تدلُّ على زيادة المعانى» زيد فى قسيمها ياء النسبة لثباته و رسوخه و نقص عنها لعدمها فالأفعال والاعمال فى الأجسام كالملكة والحال فى النفوس .

قوله (ص ٢٣، س ١١) : «حاصلة من فعل الثلاث فى مثلها...»

اى من فعل الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما فى المادة اللطيفة والغليظة والمعتدلة بينهما لكون القاعدة من المهمات اذ من فوائدها معرفة كيفيات الاغذية والادوية لانهما احدى الطرُق الموصلة اليها ركبت تركيباً من الحروف المقطعة تسهيلاً للحفظ بقولى :

«حل حرافت خغ، مرارت، شور حم      بل حموضت، بغ عفوصت قبض بم  
مل دسم، مغ خلو باشد، مم تفه      طعمها زين جملة آمد ملتئم»

قوله (ص ٢٣، س ١٣) : «كالاستقامة والاستدارة....»

قد مر نقلاً من الشيخ وغيره : ان الاستقامة مثلاً فصل للخط و اذا كان كذلك فكيف يكون كيفاً مختصاً بالكم لائن الكيف مقولة اخرى والعروض لا بد ان يكون عروضاً خارجياً ، والقيام كقيام العرض بالعرض حيث اتتهما ماهيتان تامتان والجنس والفصل ماهيتان ناقصتان ، حيث ان كلاهما بعض الماهية والنوع ماهية تامة و عروض احدهما للاخر ليس عروضاً خارجياً، لائن وجودهما واحدا وجعلهما واحد والعروض، عروض الماهية لا عروض الوجود ، ففى هذين الحكمين منهم تهافت .

قوله (ص ٢٣، س ١٣) : «والزاوية منها عند الطبيعيين...»

لانهما عندهم هيئة محاطية السطح عند تقاطع الخطين بنقطة و اما عند المهندسين فهى من الكم لا الكيف المختص بالكم فهى عندهم سطح احاط به خطان متقاطعتان بنقطة ، ولذا فالزاوية عندهم تقبل القسمة واما الكيف فمعلوم انه لا

يقتضى قسمة " ولا نسبة " والشكل ايضاً عند الطبيعيين هيئة " احاطه حد " او حدود بالمقدار والمهندس عرفه بما احاط به حد " او حدود « والسلام والاكرام » .

قوله (ص ٢٣، س ١٦) : «والاين» .

وهو نسبة الجسم الى مكانه هذا من باب التعريف باللازم لأن الاين هيئة ملزومه للنسبة المخصوصة و ليس نفس النسبة وان قد يعبر بالنسبة او بالكون كما عند المتكلمين القائلين بالاكو ان الاربعة وقس عليه الكلام في الوضع والتمنى والجدة ومن المقررات : ان الوضع هو الهيئة المعلولة للنسبتين...

قوله (ص ٢٣، س ١٩) : «ويجب فيها التكافؤ في العدد ...»

هذا من باب الاكتفاء بالا دنى المفهوم منه ؛ حكم الا على بالا ولى . فمن المقررات انه : يجب فيها التكافؤ في التحقق والتعقل والعدد .

قوله (ص ٢٣، س ٢٥) : «سيما ما هو مبدء الكل ...»

اقول : كونه تعالى معروضا للاضافة هو المشهور ، والحق انه لا اضافة مقولية لله تعالى بالنسبة الى الاشياء و كيف يكون اضافة مقولية لموجود محيط لا ثانى له في الوجود اللهم الا لعنوانه بالنسبة الى عنوانات الماهيات والاعيان الثابتة<sup>١</sup> وكلها مفاهيم كلية لا حقايق خارجية ؛ نعم له تعالى اضافة اشراقية هي الوجود المنبسط على كل بحسبه «الله نور السماوات والارض<sup>٢</sup>» وهي متعالية عن المقولات محققة لها مبرزة لا حكامها و آثارها .

قوله (ص ٢٣، س ٢١) : «التدريجى...»

هذا اللفظ في الموضعين اختراج بفعل الله الذاتى فانه ليس من مقولة ان يفعل

١- والحق ان الاعيان حقايق لازمة منبعثة عن الذات فى الواحدية بالفيض الاقدس الذى لا يكون من سنخ الاضافات الاعتبارية لان بهذا الفيض يتعين منه الحقايق الوجودية والوجود المنبسط ظهور هذا الفيض



لأنه لا بداع الذى هو اخراج من اللىس المحض الى اللىس دفعة واحدة سرمدية، ولا انفعال العقل الكلى فانه لىس من مقولة ان ىنفعل لانه الابتداج الذى هو مطاوعة ماهية بمجرد امكانه الذاتى فى قبول الوجود دفعة واحدة دهرية و لتطبيق عالمى اللفظ والمعنى عبّروا عن المقولتين بصيغة المضارع الدال على التجدد .

قوله (ص ٢٤، س ٢) : «ومتى...»

ومتى و هو نسبة الحركة على مذهبه «قدس سره» او المتحرك على مذهب القوم اذ على الحركة الجوهرية لىس الجوهر ذا الحركة و حقيقة متى هيئة محاطية المتحركات المستقيمة المنقطعة او سيلا نها المتناهى لقدر حركة الفلك و سيلا نه فى الوضع الغير المتناهى .

قوله (ص ٢٤، س ٣) : «لان معنى الحركة فى المقولة الى آخره...»

فلا بد ان تكون قارة ممكنة الوقوع فى الآن، ويتم ماهيته فى الآن كالكيف والآن ونحوهما ، والامر التدريجى والممتد السيال لا يسعه الآن ، ومن هنا لا يجوز الحركة فى الحركة ومتى عنده «قدس سره» باعتبار طرفى نسبته تدريجى وعندهم باعتبار المنسوب اليه .

قوله (ص ٢٤، س ٣) : «كالنقطة والوحدة» .

اما الوحدة عنده «قدس سره» فلا تها الوجود الحقيقى وحقيقة الوجود الخارجة عن السقولات واما النقطة فبناء على عدم عدّها من الكيفيات لكن من لم يعدّها منها يزيد فى تعريف الكيف ولا ، لا قسمه وهو مراد فى تعريف المصنف «قدس سره» او خروجها باعتبار كونها عدمية، والكيف هو الوجودى الذى يعقل (الى آخره) .

قوله (ص ٢٤، س ١٦) : «كالصور التى يتوهمها الانسان»

ولهذا الطور اطوار و انحاء من الكون بعضها اقوى من بعض بحسب الحس والخيال والوهم والعقل بالفعل ، والعقل بالفعل التفصيلى والاعمالى والعقول -

الفعالة التي في العايدات من السلسلة الصعوديّة ، لكن لم يتعرض للمقولات التي في  
اعلى مراتب الذهن و هو المدرك لا دراجها في العقول الفعالة لأن التعقل مشاهدة  
ارباب الانواع عن بُعد عند المصنف «قدس سره» واقتصر بالتوهم عن التعقل لأن الوهم  
رئيس القوى .

قوله (ص ٢٥، س ١٠) : «لصحة المادة..»

اعلم ان النفس الناطقة لطيفة غاية اللطافة باي شيء توجهت تصورت بصورته  
و تزيّت بزيته و تخلّقت باخلاقه سيما مع المزاولة والمداومة فاذا اخلدت الى ارض  
المادة وعلايقها و ركنت الى الطبيعة ولو ازمها غلبت عليها احكام المادة والطبيعة من  
القوة والاعتداد والتفرقة والابعاد والدثور والزوال ، واذا راودت عالم العقول  
وعاودت نشأت المفارقات مرّة بعد اخرى و كرهة غبّ اولى غلبت عليها احكام -  
الوجوب والفعلية والثبات والنورية و تخلّقت باخلاق الله و اتّصفت بصفات -  
الروحانيين وانقهرت فيها جهة التأثير والافعال و صار ديدنها الابداع والانشاء  
والفعال .

آن بخاك اندر شدو كل خاك شد وين نمك اندر شد وكل پاك شد<sup>٢</sup>

والسبب الآخر كون الصور المنشأة مرآى لحاظ الخارجيات المادية و مرآة -  
للحاظ بما هي مرآة اللحاظ لا وجود لها، وانما هي منظور بها لا منظورا فيها و ان

١- لأن التعقل بمشاهدة ... آق . ليس كل تعقل بمشاهدة رب الانواع عن بعد ، لان العاقل بعد الاستكمال  
والاتصال التام والاتحاد الكامل مع المدير للانواع ربما يشاهد العقل في موطن ذاته بل يراه بعض وجوده و  
اجزاء ذاته نعم على مذهبه قدس سره . ملاك التعقل عند ابتداء السلوك تكون بمشاهدة العقل من مكان بعيد  
وشهود الكليات في العقل شهودا ضعيفا محتملا لمشاهدة الانسان شعبا محسوسا في هواء مغبر

٢- مثنوى ط مير خاني ١٣٧١ هـ ق دفتر اول : ص ٢٨



كانت منظوراً فيها قويت كما فى النوم ونحوه و عند اهل الله تعالى القادرين بقدرته  
المريدين بارادته مشهور بمقام «كن» مأخوذاً مما هو ماثور من غزوة تبوك .  
قوله (ص ٢٥، س ١٢) : «وهو الفاعل...»

وهو الفاعل فى عرف الالهيين و هو المفيد الموجود والمقوم بوجوده لوجود  
المعلول و يكون وجود المعلول بالنسبة الى وجود العلة تعلقى الحقيقة استنادى  
الذات بل عين التعلق والربط والنفس لمنشأتها هكذا ففاعليتها لها اقوى واتم من -  
الفاعل الطبيعى لآن الفاعل الطبيعى مبدء الحركة فان البناء مثلاً لم يوجد العناصر بل  
يحرك بشركة العلة اللبنة والاشباب والطين من موضع الى موضع والبيت الذى  
فى خيالك توجد به بشرائه من كتم العدم وانت بوجودك مقوم وجوده .

قوله (ص ٢٥، س ١٦) : «ذاتاً و صفة و فعلاً...» .

اما ذاتاً فلكونها بسيطة واحدة بالوحدة الحقّة الظليّة كما انه تعالى واحد  
بالوحدة الحقّة الحقيقية بل لا ماهية لها ايضاً عند المصنف «قدس سره» و كما انه  
تعالى ليس داخل فى العالم ولا خارجاً عنه كذلك النفس ليست داخله فى البدن و قواه  
وليست خارجة عنها .

واما صفة فلائها الحيّة العالمه القادرة المريدة السامعة الباصرة المتكلمه و  
مكذا الى آخر الاسماء الحسنى حاكية و مجلاة لكلها بنحو الظلية «الم تر الى ربك  
كيف مدّ الظلّ ١»

واما فعلاً فلائها ايضاً الابداع كما فى ادراكها الكليات والاختراع كما فى  
ادراكها الخيالات وانشائها المثل المعلقة والتكوين فى مقام فاعليتها بالقصد الحركات  
الاختيارية .

قوله (ص ٢٦، س ٧) : «من لزوم صيرورة النفس...»

و ذلك لأن مناط الـتصاف القيام الحلولى لا الصدورى والا لا تصف الواجب تعالى بهذه الصّفات لقيام الكل به صدوراً كما فى الدعاء «يا من كل شىء قائم بك» وكذا المحال من اجتماع النقيضين او الضدين او المثلين ما هو على سبيل الحلول فى محل واحد لا مطلق القيام .

قوله (ص ٢٦، س ١٣) : «وهو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص...»

توضيحه انا نأخذ صرف الحقيقة النوعية مثلاً و صرف الشىء ما هو مجرد عن جميع غرايبه و اجانبه و جامع لكل ما هو من سنخه ، ومعلوم انه لا يميز فى صرف الشىء فان الشىء لا يتشئ ولا يتكرر بنفسه ، مثلاً صرف البياض اذا اخذه العقل كان مجرداً عن الغرايب التى هى الموضوعات من الثلج والعاج والقطن و غيرها والا زمنة والجهات وباقى العوارض و جامعاً لجميع البياضات المتشئة اذا الشىء لا يسلب عن نفسه ، فالبياض المأخوذ بهذا النحو واحداً تعدد فيه ، اذ لو تعدد فاما باعتبار هذا الموضوع و ذاك او باعتبار هذه الجهة وتلك او بغير ذلك من اللواحق فلم يكن صرفاً هذا خلف ، فهذا البياض الواحد فى اى وعاء يكون و فى اى موطن يتحقق ، و اذ ليس فى الخارج ففى الذهن .

قوله (ص ٢٧، س ٤) : «الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودك...»

اى اصعد من تلقى الصور العقلية الصرفة التى للأنواع الجوهرية المتأصلة الى المثل النورية ، لأن هذه شهود تلك من بُعد واما مقصودك الاصلى فهو اجراء هذا الحكم فى حقيقة الوجود المطلق لان الصرف فى كل نوع درجة من الوجود الجامع لكل وجود ، وجود ، من افراد ذلك النوع مجرداً عن غرايبه و له تعيين نوعى واما صرف حقيقة الوجود فهو جامع الكل لكل وجود لا يتعين و غرايب الوجود



المطلق هو العدم و مطلق الوجود سنخه واجانبه شيئات الماهية والعدم بما «هى»  
بالحمل الا ولى لا من حيث يصدق عليها الوجود بالحمل الشايع .

قوله (ص ٢٧، س ١٦) : «فوحدها العقلية تجامع الكثرات الحسية ...»  
فلكل كلى عقلى بل مثال نورى مقام كثرة فى الوحدة وهو مقام وجدانه  
بوجوده الواحد الجمعى البسيط كل الوجودات التى لا افراده ومقام وحدة فى الكثرة  
وهو كون هذه الوجودات الحسية والمثالية اشعة ذلك النور وكونها رقائق الحقيقة -  
العقلية .

قوله (ص ٢٨، س ٧) : «والا لاوجب عند تعقلنا شيئاً...» ١  
بازدياد الجسم الموصوف يرفع توهّم المصادرة لأن المطلوب وحدة النفس  
والمأخوذ فى الدليل وحدة الجسم المعقول واين احدهما من الاخرى .  
قوله (ص ٢٨، س ٧) : «لكنه يلوح...»

اما بعض اشارات الحكماء فهو ان العقل البسيط فى كتاب النفس علم واحد عندهم  
بكل المعلومات المتخالفة والمتقابلة كالسايط و المركبات و الواجب و الممكن  
وانقديم والحادث والوجود والعدم والاضواء والظلم الى غير ذلك و هو بالوجود -  
البسيط الملزوم لهذه المفاهيم والماهيات آية الوجود الواجب الملزوم للاسماء  
والصفات والاعيان الثابتات ، واما من آراء اهل الكشف فعقد الاصطلاح على مقام  
تصالح الاضداد .

قوله (ص ٢٨، س ١٣) : «مبناه الاتحاد بينهما فى السفهوم والعنوان...»  
بعد ان يلحظ نحو من التغاير كما فى الاسفار ٢ ادلا بدّ فى كل حمل من مغايرة  
مّا و وحدة مّا لان الحمل اتحاد فلو كان هنا مغايرة صرفة لا يتم ولو كان وحدة

محضة لا يستقيم ففي حمل الحد على المحدود وهو من الحمل الـ"أولى" التغاير حاصل بالـ"جمال" والتفصيل و كفى به تغايراً وفي حمل الشئ على نفسه و هو ايضاً أولى نقول في بيان التغيّر مثلاً اذا فرض احد جعلاً مركباً فقال جعل الجاعل «الـ"إنسان" انساناً» وقلنا في ردّه انه غير صحيح لأن الـ"إنسان" انسان فكأثنا قلنا : الـ"إنسان" الذي جوّزت سلبه من نفسه هو الـ"إنسان" الذي ثبوته لنفسه ضروريٌ و سلبه عن نفسه محالٌ وكذا قول الحكماء : الـ"إنسان" من حيث هو «ليس، الا هو» حملٌ : اوّلىٌ. اي الـ"إنسان" من حيث هو اي نفس الـ"إنسان"، انسانٌ ليس موجوداً أولاً معدوماً ولا غير ذلك مما ليس عيناً و جزءاً له فكأثتهم قالو: الـ"إنسان" الذي جوّزتم في بداهة عقولكم انه في ذاته موجود مثلاً هو الـ"إنسان" الذي في ذاته جامع ذاتياته لا غير، وان كان اقرب عوارضه الذي تخلية عند تخلية كالوجود الذي هو بدؤه اللازم اذ فرق بين ان يكون الشئ مع الشئ وان يكون الشئ نفس الشئ ومما ذكرنا ظهر انه ليس من باب حمل الشئ على نفسه الذي هو غير مفيد على ان عدم الـ"أفاده باعتبار ان ثبوت الشئ لنفسه ضروري اي لازم و كذا ضروري اي بديهى لا اّنه لا حملٌ صادق هاهنا فاذا تحقق الحمل و معلوم انه في المرتبة و انه ليس المقصود انه هو في مقام الوجود فقط دون المفهوم تحقق انه اوّلىٌ اي «هو هو» مفهوماً .

قوله (ص ٢٨، س ٨) : «ثم انه قد يصدق معنى على نفسه...»

اقتحام كلمة قد التقليلية باعتبار الكذب او المجموع ، والـ"أفاده" فمعلوم ان كل معنى دائماً يصدق على نفسه بالحمل الـ"أولى" لأن ثبوت الشئ لنفسه ضروري وسلبه محال فالموارد التي لا يكذب بالصنّاعى الشايع ايضاً مثل مفهوم الشئ والامروالذات والماهية والكلية والمفهوم و نحو ذلك .



قوله (ص ٢٩، س ١) : «و عدم العلم...».

يترائى انه تطويل المسافة لأن نفس مفهوم العدم هكذا لأن مفهوم العدم عدم بالاءولى ، وجود بالشايع حيث انه معلوم متميِّز " عند العقل والجواب : ان النكتة فى ذكره اشتهاى فرديته للوجود حيث انه من المقررات فى العلوم الجزئية ايضا ان نفى النفى اثبات .

قوله (ص ٢٩، س ٨) : «لا بهوياتها...».

وكما لا يحصل وجودها الخارجى فى الذهن كذلك ليست شئيه ماهياتها شئيه الوجود، حتى يكون حقيقة و ذاتاً حقيقية من هذه الجهة والحاصل ان كون معنى - الجوهر الجنى او النوعى مثلاً جوهرأ وكيفاً فى الذهن لا يوجب اجتماع المتباينين وانما يوجب لو اجتمع حقيقة الجوهر وحقيقة كيف فى شىء واحد و كون مفهوم الجوهر بما هو مفهوم و شئيه ماهيته جوهرأ مثل كون مفهوم الوجوب الذاتى وجوباً ذاتياً و مثل كون مفهوم العقل عقلاً حقيقياً او لفظهما كذلك هيهات هيهات اين اين و شئيه الماهية وان لم تكن شئيه العدم الا انها ليست شئيه الوجود ايضا .

قوله (ص ٣٠، س ٤) : «فان صورة الانسان فى العقل...».

يعنى انها انسان و جوهر نوعى بالحمل الاءولى كالجوهر الجنى فى العقل كما مر و كيفية نفسانية بالحمل الشايع .

ان قلت : هذا لا يجرى فى الجواهر الخيالية لاءنها جزئيات . وكفاك قولهم : ان لكل طبيعة افراداً ذهنية وان كانت فى الخارج منحصرة فى شخص وليست افرادها الذهنية الا ما فى القوى الباطنة فما فى الخيال من الجواهر الشخصية جوهر بالحمل الشايع كما انها كيفيات بالشايع ايضا .

قلت : نعم لا يمكن التخلص عن الاشكال فى الخيالات بهذا المسلك كما ذكرنا

فى تعالىقنا على الاسفار<sup>١</sup>، الا انه «قدس سره» خصّص التخلّص هاهنا بالاشكال  
الوارد فى كليات الجواهر حيث قال فى آخر الاشراف السادس : «فبهذا الاصل  
ينحلّ كثير من الاشكالات المختصة بالتعقل» و زاد هاهنا ايضاً لفظ فى العقل .

قوله (ص ٣٠، س ٥) : «ولا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرض ...»

فانهم قالوا : الصور العقلية نفس الكيف و على ما ذكره هذا الفاضل يكون  
ذات الكيفية و يترأى فى الظاهر ان القول بعروض العرض للمقولات التسع مطلقاً و  
لمقولة الجوهر فى الذهن دفع لاشكال كون شىء واحد جوهرأ و عرضأ لا جوهرأ و  
كيفأ فالمناسب ذكره فى الاشراف السابع لاهنا . و توجيه الكلام انه جمع بين المخلصين  
عن الاشكالين اختصارأ فان العرض فى كلامه المراد به مطلق العرّض الاعم من العرض  
المطلق فعبر عن الكيف بالعرض و حاصل المخلص الذى ذكره هذا الفاضل فى المقامين  
اما فى المقام الاول فهو : ان العرض من العروض والعروض هو تعبير عن وجود -  
الاعراض التسعة للموضوعات و هذا العروض والوجود الرابطى بعد تمامية ماهياتها  
والوجود زايد على الماهية فليس العرض المطلق ذاتيأ للاعراض بل عرضيأ لها اى  
خارج محمول لا المحمول بالضّميّة ؛ فكون الجواهر فى الذهن جوهرأ بالذات عرضأ  
بهذا المعنى بالعرض لا ضير فيه .

واما فى المقام الثانى فهو : ان العرض الشخصى اى الكيف ايضاً عرضي لحقيقة  
الجوهر فى الذهن لكن للكيف معنيان : احدهما جنس لائنواعه الخارجية و هو  
ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت هيئة قارّة غير مقتضية للقسمه والنسبه و هو  
بهذا المعنى ليس صادقاً على الصور العقلية بل هى من مقولات معلوماتها .

١- الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٦٧ .

٢- قال فى حواشيه على هذا الموضع



وثانيهما : عرضيٌّ وهو عرض لا يقتضى قسمة ولا نسبة وهو بهذا المعنى يصدق صدقاً عرضياً على الصور العقلية وهو ليس معنى الكيف بالحقيقة وفى قوله : لحقيقته الجوهر . تعريض بالبطلان من وجه آخر وهو ان الجوهر بالحمل الاولى ليس حقيقة الجوهر وبعض الفضلاء هو المحقق الدوانى

قوله (ص ٣٠، س ٧) : «ولا يصح القول....»

تعريض بالشيخ حيث قال <sup>١</sup> ان الجوهر فى الذهن حقيقة الجوهر فانه يصدق عليه انه ماهية اذا (الى آخره)

قوله (ص ٣٠، س ٩) : «من غير اعتبار ماهو بحذائه...»

فان كل موجود ذهنى فى ذاته خارجى حيث انه هيئة النفس و صفته والنفس موجود خارجى و هيئة الموجود الخارجى و صفته خارجية انما موجوديته الذهنية عند المقايضة الى ذى الصورة حيث لا يترتب عليه الاثار المطلوبة من الموجود الخارجى الذى بحذائه .

قوله (ص ٣٠، س ١١) : «والسر فى ذلك...»

ان قلت قد صرح المصنف فى كتبه : ان الوجود ليس له احكام الماهيات بالذات فوجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر ووجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض وهو فى ذاته ليس بجوهر ولا عرض فهو تابع للماهية وهاهنا صرح بخلاف ذلك ثم لم يكتف بهذا و صرح ثانياً فى التفريع التحصيلى و هل هذا الا نناقض ؟ .

قلت : المراد هاهنا ان الوجود مبرز لاحكام الكامنة فى ذوات الماهيات اذ له

١- قال الشيخ فى الشفاء الالهيات مبحث الكيفيات ط قاهره ١٣٨١ هـ ق ص ١٤٠ الى ١٤٢ الفصل الثامن فى العلم وانه عرض «اما العلم فان فيه شبهة...»

مراتب، فالوجودات الائمةكانية المستقلة تبرز الماهيات الجوهرية و احكامها والوجودات الغير المستقلة الرابطة تبرز الماهيات العرضية واحكامها وايضاً الوجود واسطة في الثبوت لحصول الجوهرية والعرضية للماهيات الائمةكانية لا واسطة في العروض وهكذا الكلام في التفريع التحصيلي .

وجه آخر : يمكن ان يكون المراد بالجوهر والعرض في الوجود الموجود بالفعل لا في الموضوع والموجود بالفعل في الموضوع . وبعبارة اخرى الوجود القائم بالذات والوجود القائم بالغير لا ماهية اذاً (الى آخره) .

قوله (ص ٣١، س ٣) : «فالطبايع الكلية....»

اي الكليات الطبيعية المعبر عنها بالماهيات من حيث كليتها اي من حيث ابهامها لانها الماهيات «لا بشرط شيء» وليس المراد الكليات العقلية كما لا يخفى وبالجمله - الملاك فيما ذكره «قدس سره» من ان الصور العقلية في الذهن ليست هي بالحمل الشايع؛ اعتبارية الماهيات . و كون الشيء فرداً من مقولة بالحقيقه و صيرورة الماهية حقيقه ؛ منوطان بالوجود و هذه المفاهيم ما شئت رايحة الوجود وليست هي الا بالحمل الا ولى اذ الشخص انما هو بالوجود بل هي فرد من الكيف بالحقيقه و غرضه توسعه دائرة الجواب من قبل القوم موافقاً للقواعد وفي مرحلة العقل والمعقول من السفر الاول . في كلامه دلالة على ان الصور العقلية اي الكليات العقلية فوق الجوهرية كما ان في كلامه هنا و في مبحث الوجود الذهني من ذلك السفر دلالة على ان الصور العقلية اي الكليات الطبيعية من الجواهر دون الجوهرية و بالجمله - ديدنه انه يشترك معهم في البدايات ويفترق عنهم في الغايات و فوقية الجوهرية الاستفادة في كلامه هناك مبينه على اتحادها بالعقل وجود الذي هو النفس التي لا



ماهية لها عنده او على اَنَّها العقول المشاهدة عن بُعد التي لا ماهية لها كما يأتي في الاُشراق التاسع .

قوله (ص ٣١، س ١٥) : «في ذكر نمط آخر الهامى...»

ليس المراد انَّه مبتكر بالقول به كما لم يقل الهامى لنا حتى يقال : انه قول افلاطون و معلمه سقراط و شيعتهما كما يأتي في مبحث المثل الاُفلاطونية بنقل - الشيخ الرئيس<sup>١</sup> عنهم : ان اياها اى المثل النورية يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئاً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه و اياها يتناول .

بل المراد انه لشموخه يحتاج بعلاوة البرهان والبحث البالغ والفحص التام على شرح صدر يكون مَهْبَطُ الاُلهام و انَّه «قدس سره» مبتكر بارتضائه من بين اهل النظر<sup>٢</sup> في الدورة الاُسلامية والائمة السرحومة السُحُديَّة حيث التقط الفريدة الكبيرة التي نبذوها .

اعلم ان التحاشى من هذا القول له اسباب شتى لا بُدَّ للحكيم التجافى عنها والانس بمقابلاتها فمنها ما مرَّ في سبب رؤية مطلق الصور ضعيفة من جعلها مرأى لحاظ الموجودات الطبيعيَّة بل مرآت اللحاظ بما هي مرآت لا وجود لها فضلاً عن كونها ضعيفة .

ومنها : ان لا ينحيه مخالفة المشائين وانكارهم المثل النورية فان الاُتصال - السعوى للنفس الناطقة القدسيَّة في الاُستكمال بموجودات محيطية واحدة بوحدة حقَّة ومع وحدتها مشتمل كل على وحدات حسيَّة وضعيَّة لافراد مثاليَّة و طبعيَّة لها

١- الهيات الشفاط قاهره ١٣٨٠ هـ ق ص ٢١٠ الى ١٢١٢- بل بين اهل الكشف والشهود ، لانه جامع مراتب النظر والشهود و ذو قدم راسخ في الحكمة البحثية والذوقية .

مما اتفق عليه الفئتان والحزبان من اهل الحكمة ان النفس تتصل بعالم الابداع باعلى مداركه الا ان المشائين يقولون هذه الوجودات المحيطة قائمه بالعقل الفعال والمصنف «قدس سره» والافلاطونيون يقولون انها قائمة بذواتها والجميع فى عالم الذكر الحكيم وفى عالم الابداع من المبدع القديم وهذا كما ان الصور القدرية الجزئية التى اصل هذه الصور الكونية و قبلها اتفق عليها الفريقان الا انها عند الاشراقين مثل معلقة قائمة بذواتها كما عند ارباب النواميس والعرفاء و عند المشائين صور قائمة بالنفوس المنطبعة السماوية .

ومنها : ان لا يرى تمام ذات نفس الانسان هذه المشاعر الا دنى الظاهرة والباطنة التى منتهى كمالها الا اتصال بالمثل المعلقة من العالم بين العالمين و مشاهدة الصور الحسناء المليحة واستماع الاصوات البليغة الفصيحة واستشمام الروائح الطيبة و نحو ذلك كما لاهل الكشف الصورية بل يرى له مقام اخر هو مقام الثرير وهو اعلى مداركه وهو العقل بالفعل الذى هو باب الجبروت وبه يستقيم الا اتصال بالعقول الفعالة للعقول المنفعلة فاذا قيل النفس تتصل بهم او تشاهد ذواتا مجردة نورية جبروتية حين ادراكها للكليات يعنى هذا الباب فلا تحاشى من عدم تخطى المشاعر الى ذلك العالم .

ومنها : ان لا يقع المتعلم للالهيات فى ورطة الماهيات المتفردة والمفاهيم الاعتبارية حتى يتحاشى عن كون المفاهيم المبهمه ارباب الانواع حاشاهم عن ذلك بل يكون نصب عينيه وجودها الجمعى الذى يسع كل وجود كل علقى بوحدته كل وجودات رقايقه المثاليه والكونية بحيث لا يشذ عنها شىء منها و لذا فهو نور يسعى بين يديك يهديك الى احكام جميع جزئياته و الا فالجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ولا كمال للنفس فى معرفة الجزئيات بل لا بد ان يكون سياحه فى ديار الكلليات متعرفة للعنوانات المطابقة الكلية ولو لا اتصالك بهذه الوجودات



الجمعية و شهودك هذه الاءنوار المحيطة السعيّة لطلال الاءمر عليك فى معرفته احكام  
الجزئيات لحاجتك حينئذ الى استيناف نظر لكل كل فاذا شاهدتها و تحول عقلك اليها  
احطت بعقلك بكل الرقايق بحسب حيطتك بكلياتها اذا الماهية ، الماهيّة لاءن المفروض  
وجدانك العنوان المطابق لاءجل مزاو لتك الحدود والرؤسوم لكونك حكيماً عالماً  
بالحقايق والوجودات لاءن كل منها كالف للرقايق وهى نشره وكالرتق و هى فتنه و  
كالمحدود و هى حده .

«ليس من الله بمستكر ان يجمع العالم فى واحد»

قوله : و كل بسيط الحقيقة كل ما دونه ١ .

ومنها : التفطن بعدم تباعد الملاء الاءعلى من القلب المنور و فى القلب المنكوس  
ايضاً ليس حجاب وجودى مضروب بينه و بينهم ولا غطاء مسدول انما الحجاب عدمى  
هو اخلاذه الى الاءرض و اعراضه عنهم لاءشتغاله بالجزئيات الدائرة ففى هذا القول  
كالقول بالتوحيد الذى هو قرّة عين العارفين ؛ كمال الرجاء بالوصول و نهاية التباعد  
عن اليأس و ضنك المحول فاين الهمّة والتشمر للطلب والوغل .

عشق آن زنده گزين كو باقى است      وز شراب جانفزايست ساقى است  
عشق او بگزين كه جمله انبياء      يافتند از عشق او كار و كيا  
تو مگو ما را بآن شه بار نيست      با كريمان كارها دشوار نيست

قوله (ص ٣٢، س ١) : «اشبه بالفاعل المخترع» .

ان قلت : تخيل الاءعراض اذا كان بالفاعليّة لا بالقابلية لم يكن العرض عرضاً .

قلت : العرضيّة المطلقة ليست من الذاتيات للاءعراض بل من المعقولات الثانية فلا

١- هذه العبارة «كل بسيط الحقيقة...» ليس فى هذا الموضع الذى علق عليه المحشى الحكيم ولا ادرى من اين  
جاءت هذه العبارة فى الحاشية .

بأس بان لا يصدق عليه ان اريد نفس هذا المطلق وان اريد ان السواد مثلاً ليس سواداً حينئذ فليس كذلك فان السواد لو فرض قائماً بذاته كان سواداً بنحو اتم كما قال بهمنيار : «اذا فرض<sup>١</sup> الحرارة قائمة بذاتها كانت حرارة و حارّة» ان قلت ما بال - المصنف «قدس سره» يقول باتحاد المدرك والمدرك مطلقاً ومع ذلك ربما يقول التعقل بالالاتحاد بالمعقول والتخيل بالفعالية . قلت : الفاعليّة التشأن والتطور لا التوليد ولا ابداء شيء مباين و نحو ذلك و اما عدم التفوّه بالفعاليّة في التعقل و اختصاصها بالتخيّل فلاستهلاك احكام السوائية في المعقولات الكلية المجردة بخلاف الخياليات الجزئية المقتدرة التشبيحه<sup>٢</sup>.

قوله (ص ٣٢، س ٢) : «اما حالها بالقياس الى الصور العقلية»

خرج بالعقليّة الجهميّة كجبل ياقوت و بحر زيبق و يدالله و عين الله الجسمانيّتين و نحو ذلك اذ لا كذب ولا غلط في عالم الوهيّة و صقع ربوبيّته ان قلت فادراك هذه الكليات كيف يكون قلت هذه العنوانات ايضاً يقع على ما يقع العنوانات المطابقة و من هنا قال تعالى : «وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه» فهذا مثل العدم الكلي والامتناع الكلي و امثالهما فان الوجود لشموله وسعته وسع المقابل فضلاً عن القابل ومن هنا كلّما خلّيت الماهيّة عن الوجود رأيتها متجلية متزينة به .

#### ١- في التحصيل

٢- واعلم ان مسألة الاتحاد كما تجرى في الصور العقلية وهي بعينها موجودة في الصور الخيالية وان سئلت عن الخلاقية تجرى في الصور العقلية والخيالية بملاك واحد ولكن فرق واضح بين مرتبة الاتحاد ومرتبة الخلاقية فالاتحاد في مقام الصعود وارتقاء النفس و فنائها في المعقولات والعقل بحسب قوتها العاقلة وفنائها في الغزينة الخيال والبرزخ الكلي باعتبار قوتها الخيالية و لكن النفس اذا صارت نازلة من مقامها العقلية والخيالية نصير خلاقة للصور الكلية والجزئية وبما قاله الحكيم المحشى : «فلاستهلاك احكام السوائية في المعقولات» لا تنحصر مادة الاشكال والفرق واضح بين قوسى الصعود والنزول وقد ذكرنا تفصيل هذا البحث في حواشينا على الاسفار وحققنا حق هذه المسألة في رسالة عليحدة .



وجه آخر فى الاعدام ان فى اللاهوت وان لم يكن عدم اصلاً لائن البسيط الحقيقة كل الوجودات الا ان فى الجبروت اعدام لائن كل وجود فيه فاقد لمتلوّه فهذه الاعدام الكونية كالمربوبات و تلك كرب النوع لها والعدم فى كل وعاء يكون ذلك الوعاء لنفسه لا لوجوده كما تقرّر .

واما الهيولى الكلية و هى جوهر بالقوة فجوهريته الاستقلال والقيام بالذات فى عالم العقل .

والقوة هى الامكان الذاتى هناك و اما ضعف الجوهرية هنا و شدتها هناك والقوة بالعكس فمن خاصية النشأة وخاصية النشأة غير سارية بل محفوظة والا لم يتحقق نشآت وايضاً عدم الذى فى عالم العقل مثل عدم الكلى الذى فى عقلك بل عينه عند هذا القائل وكذا الهيولى و خرج بالانواع الانجاس اذ لا رب للجنس هناك اذ الجنس ليس ماهية تامة بل مضمحلّة تحت الماهية التامة التى هى النوع فرب النوع رب للجنس و خرج بالجوهريّة العرضيّة اذ لا عرض فى عالم العقل والا لكان هناك قوة واستعداد اذ فى مرتبة ذات الموضوع قوة العرض ولا حالة منتظرة هناك نعم لما وجب التطابق بين العوالم كان له وجود لكن لا بنحو العرضيّة بل بنحو آخر اعلى و اتم ولذا تسمّعهم يقولون : ان طعم الشكر والشكر فى مرتبة واحدة و كذا رايحة . السك والمسك وهذا كما ان الغضب فى البدن ثوران الدم وفى النفس حالة نفسانية تبعث الاكالات لدفع المنافر و فى المجردات المحضة التسليط والقاهرة وكما ان البياض هنا ذلك اللون المفرّق لنور البصر و فى المجرد شدة النورية وغلبة احكام الوجود على احكام الماهية و هكذا فى الصفرة والخضرة والحسرة و بهذا المعنى يقال لعالم العقل الدرّة البيضاء والركن الالبيض من العرش و لنفس الكل الدرّة الصفراء والركن الالفى و لخيال الكل و عالم المثال الدرّة الخضراء والركن الالفى و لطبع الكل

والطبايع الدهريّة الدرّة الحمراء والركن الالّاحمر و لعالم المادّة اللیل والسواد و  
خرج بالمتأصلة مثل الحجر الموضوع بجانب الالّانسان اذ لا رب نوع للمجموع وراء كل  
واحد .

قوله : و مثل مجردة نوريّة . وجه تسميتها بالمثل امر ان احدهما انها امثلة  
لما تحتها بمعنى انها من افراد ماهيّة نوعيّة واحدة متفقّة في الماهيّة ولازمها كما هو  
معنى المثليّة .

و ثانيهما : انها امثال و حكايات لما فوقها من الالّاسماء الحسنی للحق تعالى التي  
هي ارباب الالّارباب والكلّ منطوية في وجود ربّ الالّارباب و توصيفها بالنوريّة  
لجمعيّة وجودها تميز لها عن المثل المعلقة ووقوعها في عالم الالّابداع لكونها غير  
مسبوقة بمادّة ومثدّة بل مخرجة من الليس المحض الى الالّيس دفعة واحدة دهريّة  
ووجودها في صقع الربوبيّة لغلبة احكام الوجوب عليها و استهلاك احكام الالّمكان  
فيها بحيث انها موجودة بوجود الله لا بايجاد باقية ببقاء الله لا بابقائه ١ .

قوله (ص ۳۴، س ۱۵) : «ولا عجب في ان يكون مفهوم المشتق عن معنى...»  
المراد بالمفهوم المشتق العنوان الحاكي وبالمعنى المعنون المحكى عنه من -

۱- فرق بين باقى بقاء الله و بقاء با بقاء الله در نهايت غموض است عقول طوليه و عرضيه بلکه مجردات برزخيه  
باقى بقاء حقند ولكن موجودات ماديّه باقى بابقاء حقند . بيان مطلب بنحو اختصار ازاين قرار است :  
عقول بواسطه قرب بحق منك در حق و فناء در وجه نور مطلقند و به بيان تحقيق ماهيت هم در آنها امرى  
عقلی است حد وجودی ندارند و بصرف اراده و مشيت و لحاظ و شهود حق موجودند . موجودات  
ماديّه باعتبار قبول استكمالات و سريان حرکت و تغير در مقام ذات آنها دائماً متحرکند و احتياج  
بفيض جديد ندارند اگر فاصله موجود بين آنها و حق بر داشته شود باين معنا که موجود متحرک  
بعد از استكمالات بمقام عقل محض برسد و از عالم ماده بگذرد و احتياج بخلق صورت جديد نداشته  
باشد در اين صورت باقى بقاء حق ميشود وان شئت قلت : ان العقول مطلقاً من صقع الربوبية و ثمره کونها  
من صقع الربوبية انها غير مجعولة بلا مجعولية ذاته المقدسة الاحدية ، واجبة بوجوبه الذاتى و عد  
حقنا هذه المسألة في حواشينا على المشاعر و شرحها



المثال النورى والتنويع بشىء او اشياء باعتبار اتقسام النوع الى المنحصر فى فرد و الى المنتشر الافراد و بيان المرام اتته لاجب فى ان يحمل المفاهيم والكليات - لطبيعية كمفاهيم الانسان والفرس والثور والشمس والقمر وغيرها اللاتى حقها ان يحمل على المثل النورية و ارباب الاصنام منها على هذه الاصنام والا افراد الطبيعة لان هذه رقايق تلك و تلك حقايق هذه ، والرقيقة هى الحقيقة بنحو ضعيف والحقيقة هى الرقيقة بنحو قوى شديد، كما ان الفصل المنطقى كمفهومى الناطق والحساس - الحاكين عن الفصل الحقيقى كالنفس الناطقة والنفس الحساسة حق صدقه و حمله ان يحمل على ضميمها اللذين هما البدن الانسانى والبدن الحيوانى فيقال بعض الجسم ناطق و حساس و بعض الحيوان ناطق وكل حيوان حساس و مناط الحمل ما ذكروا وبالجمله علاقة العلية والمعلوليّة والتقويم والتقوّم اذا كانت مناطاً هناك بطريق اولى لانهما هناك أكد .

قوله (ص ٣٣، س ١٤) : «وفى قوله تعالى: ولقد علمتم النشأة....»

اى : قد علمتم انتقالكم فى النشأة الاولى من المحسوسات الى المثل المعلقة التى فى عالم مثالكم الا صغر الذى هو من سنخ عالم المثال الا كبر الذى هو من سنخ «براز خيكم» و صور اعمالكم فى النشأة الا خروية الصورية والجسمانية فلولا تذكرون لها مع استغراقكم فى امثالها واسناخها و كذا علمتم انتقالكم من الاشياء الصورية الا خروية والمثل المعلقة الى الذوات العقلية والمعانى الجامعة والمثل - النورية «فلولا تذكرون» لما وراء الاخرة الصورية وهو الحشر الروحانى وتشاهدونها

١- نفس در مقام ادراك كليات متصل باصل وحقيقت هر شىء ميگردد و بعد از اتحاد با عقل مجرد و فرد حقيقى انواع قهراً رقيقه يى از عقل در نفس ظاهر ميشود . اين رقيقه بنا بر اتحاد حقيقت و رقيقه از جهتي عين حقيقت كليه و از جهتي غير آن ميباشد باعتبار عينيت عين معلوم بالذات و باعتبار رقيقه از هيأت نفس است . مرحوم آقامحمد رضا قمشه يى با اين تقرير از اشكالات وجود ذهنى جواب داده است

عن بعد من انهما ککم فیها کما بیّننا من رجاء الوصول بل علمتم انتقالکم الی معرفة نور الانوار و حقيقة الحقایق الذی معرفة ذاته و صفاته جنّه الذات و جنّه الصفات سیّما مرتبة حقّ الیقین من المعرفة «فلولا تذکرون» لغایه الغایات و منتهی النهایات و مرجع الموجودات الا ترى انه کما ان ادراک کل کلى عقلی مشاهدة ذات مجردة نوریّة مضی وصفها ؛ كذلك ادراک الکلى الذی هو الوجود المشترك فیہ للمفارقات و المقارنات و هو ابدہ و اعم من کل شیء مشاهدة عن بعد لحقيقة الوجود التی هی اظهر و انور و اوسع من کل نور و فى و نعم ما قیل<sup>۱</sup> :

زو قیامت را همی پرسیده اند      کای قیامت تا قیامت راه چند ؟

با زبان حال میگفتی بسی      که زمحشر حشر را پرسد کسی ؟

وانما لا يلتفت ولا يتنبّه الا انسان الغافل بهذه الترقیات والعروجات مع وغوله فیها و اختلاسه و تبدّله و صعوده الیها لانزولها الیه لانه یظن ذاته و وجوده هذا البدن الطبیعی و هو منجمد بالجمود الزمهریری «نسوالله فانسا هم انفسهم<sup>۲</sup>» .  
قرئه (ص ۳۳، س ۱۶) : «فان معرفة امور الآخرة علی الحقيقة فی معرفة امور الدنیا..»  
فان الدنیا دار الحركة بل الحركة الجوهریّة لها والحركة لا بدّ لها مما الیه -  
الحركة فانها طلب لا بدّ لها من مطلوب یقف عنده و غایة یسکن لیدیها و کونهما من -  
المضاف باعتبار کون احدهما اولی والاخر اخری مثلاً .

۱- س ۵۶، آیه ۶۲

۲- والقائل مولانا الرومی دفتر ۶ ط میرخانی ۱۲۷۱ ص ۵۵ س ۸

این اشعار در بیان حقیقت حشر و اینکه در انسان کامل قبل از وقوع قیامت محشر ظاهر میشود گفته است و مولوی خود در بیان این حقیقت قیامت کرده است . اوله :

زاده ثانیست احمد در جهان      صد قیامت خود از او گشته عیان

۳- س ۵۹، ی ۱۹



قوله (ص ٣٤، س ٢) : «واعلم ان لهذه المسئلة...»

اي مسئلة الوجود الذهني .

قوله (ص ٣٤، س ٨) : «يناسب طريقهم.....»

فان بنائه به على تحقّق الكيف كما هو مذهبهم الا ان التعاند بينه و بين -  
الجوهر مرتفع بما ذكره (قدّس سرّه) والحق ان العلم بما هو علم نور و اشراق من النفس  
منبسط على الماهيات الذهنيّة و في كل بحسبه «فسالت<sup>١</sup> اودية» بقدرها...»  
وبذاته لا جوهر ولا عرض فهو في العالم الصغير الا انساني نظير الوجود المنبسط و  
فيض الله المقدس في العالم الكبير فكما ان الوجود العيني المنبسط على الماهيات -  
العينيّة من الذرّة الى الدرة لا جوهر ولا عرض ولا عقل ولا نفس ولا غير ذلك بذاته  
بل جوهر بعين جوهرية الجوهر و عرض بعين عرضيّة العرض بالعرض و هو فيض  
الله و اشراقه «الله نور السماوات والارض<sup>٢</sup>» كذلك هذا الوجود المنبسط على الماهيات  
الذهنيّة و هو فيض النفس و اشراقه و هذا معنى قول الشيخ الا شراقي في العلم «كرن  
الشيء نوراً لنفسه<sup>٣</sup> و نوراً لغيره» ومعنى قول المصنف «قدس سرّه» : العلم ضرب  
من الوجود . اي الوجود النوري الغير المخاط بالمادّة فالعلم اجلّ من ان يكون  
جوهرّاً او عرضاً نوعيّاً او جنسيّاً و حدّ مفاهيمها هي بالحمل الاولى لا بالشايع  
والوجود وجود النفس والنفس الا انيّة بسيطة وليست كيفاً ايضاً و تلك المفاهيم -  
السراييّة ايضاً ليست كيفيات لا بالاولى ولا بالشايع الا مفهوم مقولة الكيف عند  
تصورها فانه كيف بالاولى لا غير اذ الكيف بالشايع لا بدّ له من وجود<sup>٤</sup> .

١- انزل من السماء ماءً فسالت اودية... س ١٣، ي ١٨

٢- س النور ، ي ٩

٣- شرح حكمة الاشراق ط ١٢١٢ ص ٢٥٩

قوله : «فهی موجودات بوجود زائد» .

لیس مراده ان مرتبة واحدة من الوجود وجود للكل والا لطوى بساط المقولات العرضية كما نسب الى السيد السند لانه موجوداً واحداً لا يكون فى الموضوع ولا فى الموضوع ونحو وجود الموضوع لم يكن قط نحو وجود العرض و لذا يقال تركيب الموضوع والعرض اعتبارى<sup>۱</sup> .

وما يقال : ان العرض والعرضى واحد . معناه : ان العرض اذا اخذ « لا بشرط » صار عرضياً محمولاً على المعروض والحمل هو الا اتحاد فى الوجود اى يلاحظ البياض للابشرط مثلاً مرتبة من وجود المعروض وغير مباين عنه بل معدود من صقعه لا ان مرتبة واحدة من الوجود وجود لهما .

قوله (ص ۳۵، س ۱۴) : «واما غير متعلق بشئ اصلاً...»

عدم التعلق فى الواجب من باب انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الافراد وفى الممكن من باب تحقق الطبيعة بفرد او افراد ففى بعض الممكنات اصناف من التعلق كما بالفاعل وبالقابل ماهية كان او مادة و بالاجزاء وبالشرط وبغير ذلك .

←

قبول فیض حق نموده اند و وجودی مخدود دارند و عین ارتباط بغیرند داخل مقوله ' جوهر و یا عرضند نفس ناطقه انسانی بدون شک جوهر است عقول نیز از جواهر بشمار میروند صور علمیه بنا باتحاد عاقل و معقول داخل در حیطة وجود نفسند مفهوم کلی از اشیاء خارجی که بانفس بحسب وجود اتحاد دارند بحمل اولی جوهر و یا کم و یا کیفند ولیکن باعتبار آنکه با نفس بیک وجود موجودند داخل در حکم نفسند و هر وجودی اعم از وجود عرض و وجود جوهر داخل مقوله یی از مقولات نیست علم نیز از شئون وجود است فی نفسه نه جوهر و نه عرض است و این منافات ندارد که وجود باعتبار محدودیت نه باعتبار سریان در ماهیات که شأن وجود منبسط است مصداق جوهر یا عرض باشد هذا بناءً على اصالة الوجود و اما بناءً على اصالة الماهیت فکل حقيقة قائمة بذاتها جوهر و ما هو عارض و طار علی هذه الحقيقة عرض .

۱- بنا بر تحقیقی که مصنف در مبحث نفس و اوائل بحث حرکت نموده است موضوع با عرض ترکیب اتحادی دارند نه انضمامی ، ترکیب انضمامی فقط در مرکبات اعتباریه است .



قوله (ص ٣٥، س ١٦) : «والعدم بما هو عدم نفى محض لا يصلح ان يتعلق بشئ...»  
 كان الظاهر ان يقول : لا يصلح ان يكون سبباً للتعلق ؛ اذ الكلام فى سبب -  
 الحاجة ، لكنه عبر بذلك للتنبيه على ان المحتاج وما به الحاجة وما فيه الحاجة كلها  
 واحد، فسبب الحاجة هو المحتاج بالحقيقه وهذه القاعدة جارية فى الوجود دون الماهية  
 فان الوجود الخاص محتاج لذاته فى التحقق التذى هو ذاته الى الواجب بالذات و اما  
 فى الماهية فالماهية محتاجة فى وجودها بسبب الاءمكان و هذا ايضا دليل "على ان  
 الوجود مجعول لاءن المجعول محتاج بالذات ولو كانت الماهية محتاجة بالذات لم  
 يعلل بالمناط لاءن الذاتى لا يعلل والاءمكان فى الوجود الخاص هو بمعنى الفقر  
 والتعلق وهو عين ذات الوجود فكون الاءمكان مناط الحاجة فى الوجود مرجعه ان  
 الحاجة فى الوجود ذاتية والذاتى لا يعلل.

قوله (ص ٣٥، س ١٧) : «وكون الوجود بعدالعدم...»  
 اشارة الى ابطال مذاهب المتكلمين القائلين بان علّة الحاجة الى العلة هي -  
 الحدوث او الاءمكان مع الحدوث شرطاً او شرطاً .

قوله (ص ٣٥، س ٢٠) : «ولو ازم الشئ .....»  
 الكلام فى ان الكلام فى مناط الحاجة لا فى نفس المحتاج كما مرّ ثم ان المصنف  
 (قدس سرّه) يستعمل هذه الكلمة كثيراً اعنى لازم الشئ غير مجعول سواء كان  
 لازم الماهية او لازم الهوية و عليه شك وهو : ان كل معلول لازم لعلته التامة :  
 فنقول : كل معلول لازم لعلته ولا شئ من اللازم بمعلول فلا شئ من العلول بمعلول  
 وهو سلب الشئ عن نفسه . و دفعه : بأن المراد من قوله : لازم الشئ غير مجعول  
 انه غير محتاج الى جاعل غير جاعل الملزوم والى غير الملزوم واما اليهما فهو محتاج  
 البتة فالكبرى باطلة نعم اذا كان الملزوم غنياً عن الجاهل فاللازم غنى عنه بغنائته

فاحدى الحاجتين مرتفعة اكن الحاجة الى نفس الملزوم باقيه و ايضاً اللازم قسماً  
لازم هو صفة الملزوم ولازم هو فعليه وعدم الجعل انما هو فى الاول لا فى الثانى  
كيف واللزوم فى الثانى تأسيسه بنفس الجعل والعلية<sup>١</sup> .

قوله (ص ٣٦، س ٨) : «فالمعلق بالغير فيه هو اصل الوجود»

اى الوجود الخاص المضاف الى الماهية لانه الكلام فى سبب احتياج الوجود  
المتعلق بالغير .

قوله (ص ٣٦، س ١٢) : «واما الامكان فهو امر اعتبارى ....»

فلو كان هو مناط الحاجة لكان احتياج الماهية فى اعتبار العقل فقط فما اشتهر  
من القوم ان الالمكان بمعنى سلب الضرورتين مناط الحاجة فالمراد منه انه الواسطة  
فى الاثبات لا فى الشبوت .

قوله (ص ٣٦، س ٣) : «كما لا يكون معلولا لعل مباحنة....»

والا لازم الالمكان الغيرى وكونه من لوازم معناه انها كافية فى انتزاعه لكونه  
خفيف المؤنة وليس الا السلب وليس المراد اللزوم المصطلح اى العلية اذ لا صلوح  
للعلية لكونها حيثية عدم الالباء عن الوجود والعدم ولا صلوح للامكان للمعلولية  
لانه السلب .

قوله (ص ٣٦، س ٨) : «يستدعى ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً....»

بستغنى لزوم السخية بين العلة والمعلول فعلته الوجود وجود و عله العدم

١- ربما يقال : ملاك تعدد الجعل و وحدته ، تعدد الوجود و وحدته ولاشك ان اللازم والمزوم (من غير  
تخصيص بالصفة والفعل كما توهمه المصنف العلامة) وجود ان ممكنان و كل ممكن يحتاج الى الفاعل  
والفاعل الحقيقى والجاعل الاصلى هو الحق الاول وما غيل ان الضرورة ملاك الاستغناء عن الجاعل واللازم  
الذى يتحقق بصرف تحقق الملزوم مع وجود الملزوم موجود بالضرورة و مستغنى عن الجاعل كلام باطل  
لان صرف امكان الذاتى او الامكان الفقرى (بناءً على طريقة المصنف) ملاك الاحتياج الى الفاعل والجاعل



عدم و علّة الماهية ماهية فالوجود الخاص محتاج الى الوجود الصرف بالوجود فى -  
الوجود .

قوله (ص ٣٦، س ١٢) : «ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة او الدائرة ...»  
يعنى يمكننا تميم البرهان من دون الاستعانة بابطال التسلسل لئلا يتطرق  
منوع كثيرة بان جميع الممكنات الغير المتناهية فى حكم ممكن واحد سراء كان  
امكانها بمعنى الفقر اولا اما ان كان للمجموع بمعنى الاحاد بالأسر وجود سوى  
كل واحد واحد كما عند بعضهم فلائن الا شراك مناط تقوم بالغير ولان كل مجموع  
متقوم بالاحاد واما ان لم يكن له وجود سوى وجود كل فرد فرد كما عنده (قدس  
سره) فواضح ان الكل ليست الا المتقومات بالغير<sup>١</sup> .

قوله (ص ٣٧، س ٨) : «فذااته واجب الوجود من جميع الجهات»  
سواء كانت الجهالة الصفاتيّة او الالهيّة كوجود زيد فانه مضافاً الى الله تعالى  
ايجاده فليس فيه جهة امكانيّة او امتناعيّة اى ليس فيه فقد اذالمفقود عن شىء اما  
يسكن له كالكتابة للامى او يمتنع له كالكتابة للجماد ففى موضوع الفقد تركيب  
لكن الممكن شأنه التركيب بخلاف الواجب تعالى .

قوله (ص ٣٧، س ١٥) : «فلكل منهما اذن مرتبة...»  
مع ان الواجب من فرط الكمال يجب ان يكون جامعاً لكمالات مادونه بما هو  
كامل بمعنى انه منه و اليه فكيف كمال مكافئه و ايضاً فاقد لكمالات معاليل -

١- والتحقيق الذى ذكره المحقق الشارح لمقاصد الاشارات فى اثبات الواجب من احسن الادلة التى  
اقيمت في هذا المقام و هو طريقة حسنة مخترعة من الشارح العلامة «قده» و هو ان الشىء ما لم يجب  
لم يوجدو ما لم يمتنع لم يعدم . اين حكم در جميع سلاسل ممكنات جارى است و معلول مادامى كه  
جائز العدم است و عقل عدم آن را ممتنع نميداند وجود پيدا نميكند . عدم شىء وقتى ممتنع ميشود  
و وجود آن واجب ميشود كه موجودى تحقق داشته باشد كه عدم آن ممتنع بالذات باشد. والا يازم ان لا  
يتحقق سلسلة الوجودات من رأس .

الواجب الآخر بمعنى انها ليست اظلاله بل انها اظلال الآخر مع ان الواجب موجود غير فقيد .

قوله (ص ٣٨، س ١١) : « كما يقول المعتزلة المعطلون... »

وهؤلاء هم القائلون بالنَّيابة اى ذاته تعالى نايبة مناب الصفات فصفت العلم عندهم منفية لكن اثره كاحكام الفعل واتقانه مثبتة كما يقال : « خذالغايات ودع المبادئ » وهكذا فى باقى الصفات و انما وقعوا فيما وقعوا لحصرهم الصفة فى المعنى القائم بالغير حتى عرفوها به ولم يعلموا : ان العلم له مراتب كالمعنى المصدري والكيفية النفسانية فيه ، والجوهر النفساني كعلم النفس بذاتها والجوهر العقلاني كعلم العقل الكلى بذاته ، والوجود الواجب القيوم تعالى كعلم الواجب تعالى بذاته كما فى اخبار اهل العصمة « علم كله قدرة كله سمع بصر كله » لانه الكل له بعض فحقيقة الصفة وحققها ثابتة ولا صحة سلب فيها عنه تعالى فاذا قلت انه لبساطته ذات بحتة ولا صفة زائدة صدقت وان قلت صفة مستقلة قيومه بذاتها بلا ذات اخرى صدقت ايضاً فان مصداق الوجود والوجوب و جميع صفاته واحد .

قوله (ص ٣٨، س ١٢) : « من غير لزوم كثرة وانفعال... »

اشارة الى البرهان على عينية صفاته لذاته بانها لو كانت زائدة لزمت الكثرة فى ذاته وهويته من ذات و صفة ، و ايضاً صفاته كثيرة وايضاً من مادة و صورة كما اشار اليه بلفظ الانفعال . بيان هذا : انه لو كانت زائدة كانت فى مقام ذاته قوة الصفات والقوة التى فى الامر الواقعي امكان استعدادى لا ذاتى ، لانه الذاتى موضوعه الماهية ولا ماهية ولا ماهية له تعالى وهو الوجود الصرف الذى محض الواقع وعين الاعيان والامكان الاستعدادى موضوعه المادة والمادة تلازم الصورة والمجموع جسم تعالى عن ذلك علواً كبيراً



قوله (ص ٣٨، س ١٣) : «قبول وفعل»

اشارة الى دليل آخر و هو : انها لو كانت زائدة على ذاته كانت عرضية و كل عرضي معلل ولا يجوز ان يكون علته غير ذاته و الا لزم استكمالها بغيره فعلتها ذاته و ذاته قابلة لها ايضاً كما في كل اتصاف بصفة زائدة فيكون شئ واحد بسيطفاعلاً وقابلاً بالنسبة الى شئ واحد و هو محال.

قوله (ص ٣٨، س ١٣) : «فكذلك صفات الحق واسماؤه موجودات لا في انفسها»

لانها مفاهيم ثابتة كالأعيان الثابتة ما شئت رايحه الوجود بل موجودة بعين الوجود الواجب لأن مغايرتها مع وجود الحق سبحانه ليست الا بحسب المفهوم لا بحسب التحقق والوجود بل هذا هكذا في الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء الحسنى والصفات العليا ؛ لزوم لازم غير متأخر في الوجود فالأعيان و مفاهيم الأسماء والصفات والذات المتعالية كلها موجودة بوجود واحد بسيط ولو جاز اطلاق الماهية عليه تعالى لكان مفاهيم الصفات والأسماء ماهية له و مفاهيم الأعيان الثابتة لو ازم الساهية له لكن لا يجوز اذ لا حد له «من حدّه فقد عدّه ١» .

قوله (ص ٣٩، س ٤) : «وهي العناية الأزلية» .

العناية هي العلم بالنظام الأحسن الذي يكون منشأ للنظام الأحسن و هي عند الشائين نقش زايد على ذاته و عند التحقيق انطواء كل المعلومات في علمه الحضورى السابق اى اشتمال وجوده بوحدته وبساطته على كل الوجودات و في لفظ الشية اشارة الى ترجيح تعريف الحكماء للقدرة بانها كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل و فى اعتبار العلم والشيء فقط اشارة الى عدم اعتبار شئ آخر مما اعتبره المتكلمون من صحة الفعل والترك لأن الصحة امكان و واجب الوجود

من جميع الجهات فلا يعتبر في قدرته الواجبة امكان ذاتي ولا امكان وقوعي و ربما زاد بعضهم وقاحة واعتبرو وقوع الترك اوقاتاً غير متناهية والكل باطل و قدم العالم و حدوثه مسئلة اخرى و ليست القدرة الا صدور الفعل عن علم و مشيئة .

قوله (ص ٣٩، س ١٠) : «من ارتسام صور الاشياء ....»

اشار بلفظ الصور الاشباح الى المذهبين في العلم الحصولي احدهما ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن و ثانيهما انه تحصل فيه باشباحها و ذلك لان صورة الشيء ماهيته اي هو بها هو بخلاف شبح الشيء اذ لا يلزم فيه حفظ ذاتياتها ٢ .

قوله (ص ٣٩، س ١١) : «ولا كما ذهب اليه الاشراقيون ...»

وهؤلاء هم الذين قالوا : ان صفحة نفس الامر و الواح الاعيان بالنسبة اليه تعالى كصفحة الازهان بالنسبة اليها . والمثال يكون اطبق اذا صار ما في صفحة الازهان قوياً بهمة او نوم او غيرهما فحينئذ سماء تقلك و ارض تحملك و انسان يخاطبك و كلما يلذك او يوحشك علومك صارت اقوياء .

قوله : «وان كان لكل من هذه المذاهب الاربعة» و هي ما عدى الاول اي العلم الحصولي لانه باطل عنده (قدس سره) فالاشباح والمثل و كون الوجودات العينية علماً حضورياً في العلم الذي مع الاشباح كلها مما يقول بها (قدس سره) و اما القول بثبوت المعدومات فتصحيحه بارجاعه ١ الى قول الصوفية و هو القول بثبوت الاعيان تبعاً لوجود اسماء الله الحسنى لا منفكة عن كافة الوجودات كما يقوله .

١- لان من تصور شبح الشيء لا يصدق عليه انه تصور الشيء و يلزم منه التكرار في التجلي كما لا يخفى .

٢- ومن البديهي ان قول المعتزلة في ثبوت المعدومات لا يقبل التأويل لانهم قالوا بالثبوت في الخارج لا في العلم و مرطن المفهوم كما قاله الصوفية و اهل العرفان صرحوا بان الاعيان باعتبار دقيق وجودات خاصه علميه لا مفاهيم صرفه و ان الاعيان بوجه تحقيق و مشرب كسفي بمنزلة الاصل والروح بالنسبة الى الحقائق الخارجية نظير صور الالهية بالنسبة الى الافراد المادية .



السعتر له فتلك الالء عيان الثابتات صور علمية تفصيلية بالماهيات التي في العوالم ووجوده تعالى ما به الالء تكشف لكل الوجودات ويحتمل ان لم يعبأ بطريقة الالء عزال ويكون التصحيح والتصويب شاملاً لطريق الصور بان يكون قيامها صدوريا و تكون مأولة الى المثل النورية كما ارجع المعلم الثاني المثل الالفلاطونية الى الصور العلمية .

قوله (ص ٤٠، س ٢) : «ولا ارى في التنزيص عليه مصلحة»

وهو ان بسيط الحقيقة كل الالء شياء بنحو اعلى و سيأتى في موضعه و هذا القول ترجمة لقول تعالى : «الله بكل شىء عليم» وقوله «وما يعزب من ربك مثقال ذرة في الالء رضى ٢ ولا في السماء» فوجد ان ذلك الوجود التام و فوق التمام كل الوجودات علم بها اذ العلم ليس الا النيل والدرك والحضور و وجدانه باسمائه و صفاته وكل الساميات والالء عيان الثابتات لالءها لوازم غير متأخرة في الوجود ولها علم بها تفصيلاً لا تفصيل فوقه لالءه عالم نفس الالء مر وماهى عليه و شئىة الشىء بتسامه لا بنقصه وتام الشىء وجوده اللاهوتى والتشخص بالوجود والتفصيل بالماهىة فهذا هو العلم الالء جمالى فى عين الكشف التفصيلى والالء جمالى تعبير عن وحدة ذلك الوجود الذى هو الصورة العائنة الواحدة وما به الالء تكشف الواحد لالءن الماهية وان كانت مشار الالء اختلاف والضيق فلا يسكن ان يحكى ماهية الحجر من ماهية القمر مثلاً لكن الوجود مركز الالء تفاق و مدار السعة والجمعية يحكى بوحدته الجمعية من كل وجود و ماهية لالءن تلك الوحدة ليست عددية حتى لا يحكى الا عن واحد عددى بل وحدة حقيقة حقيقية فلا يعزب شىء عن علمه لا وجود لالءه واجد لكل وجود بوجوده ولا ماهية لالءن جميع الماهيات لوازم اسمائه و صفاته «فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» .

قوله (ص ٤٠، س ١٠) : «واعلم ان امر المرآت عجيب»

ومن عجيبتها انه لو لم يرها انسان ولم يعلم ان ما فيها عكس عاكس بل نشأ في ظلمة حتى بلغ اشدّه فاذا اخرج منها ورأى عكوساً لا على النهاية وصوراً حسيّة حسيّة لا اصولها تعلق بها و قضى منها العجب ولم يعرف انها عكوس بل اصول و هكذا صور العالم والعارف يعرف ان لها اصولاً

«صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی»

قوله (ص ٤٠، س ١٦) : «بل بالعرض بتبعية وجود الاشخاص المقترنة بجسم مشف»

يعنى على جميع الآراء المذكورة تكون الصور المرئية في المرآت موجودات حقيقية وعندنا ليست كذلك اذ لا حقيقة لها ولا وجود الا كوجود السراب الحاكي عن الماء و ليس بماء و كوجود الصداء<sup>٤</sup> الحاكي عن النداء فهكذا في المرآت التي هي الوجود الحقيقي لصفائه و صفالته والصور مرئية فيها من الماهيات السرايية<sup>٥</sup> الا اعتبارية فلا وجود لها حقيقة وليس الوجود منفيّاً رأساً ولو بنحو الحكاية كالسراب فان السراب و هو من اشراق الشمس على الرمال والسياب موجود و ماء عند ضياء ماء السطح الا جاج الدنيوى وكذا الماهيات عند اهل الكثرة ان قلت : هب ان الماهيات كذلك لكن الصور المرآتية موجودات حقيقية اذ لها شيء وجود البتة . قلت : المراد انها ليست موجودات مستقلة بحياها بل العكس بما هو عكس ظهور العاكس و وجوده له ولهذا كان مرايا لملاحظة العاكس ولو اخذته ملحوظاً بالذات لم يكن عكساً ولم يسر حكمه الى الغير<sup>٦</sup> .

واليه اشار من قال :

«هر صدا کو اصل هر بانگ و نداست خود صدا آنست و ديگرها صداست»

هرچيز كه غير حق بيايد نظرت نقش دومين چشم احوال باشد

ولكن الوجود العكسي التبعي لا ينسلخ عما هو عليه و اذا نظرت به عين الاستقلال والتمامية ما عرفت

كما هو عليه والوجود الظلي وجود تبعي دائماً والعين الثابت الممكن لا يتغير



قوله (ص ٤٠، س ١٩) : « كما عليه المتكلمون »

اي بعضهم و كذا بعض العرفاء .

قوله : « ولا موجود اصيلاً كما عليها الحكماء » اي حكماء الاشرافيون بل -  
الشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي ومن تبعه لا نحدسي انه لم يتوفوه به اساطين  
الحكمة من السابقين .

قوله (ص ٤١، س ٣) : « فان جهة الایجاد لاشياء والعالمية بها فيه واحدة . »

المراد بالایجاد الحقيقي لا المصدري

وهو الوجود المنبسط الذي طرد العدم عن الماهيات و به ترتب عليها آثارها لكن  
ذلك الوجود مضافاً الى الحق تعالى ايجاده الاشياء و مضافاً بمراتبه اليها وجودها فما  
قال ان وجود الاشياء عين علمه بها اراد بها ايجاد الحق اياها و بعلمه المصدر المبنى  
للفاعل اي عالميته بها لا المبنى للمفعول والى هذا يرجع ما قال الشيخ الاشرافي : ان  
علمه تعالى قدرته ، زفى كلمة له فى قوله « فوجود الاشياء له » اشارة الى ان وجود  
الاشياء مضافاً الى الحق تعالى علمه بها و اما وجودها مضافاً اليها فهو معلوم فلا يلزم  
الاستكمال بالغير و اضافة الوجود الى الله تعالى مقدمة على اضافته الى غيره كما قال  
على عليه السلام « ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله » فعلمه بها سابق عليها و ايضاً فى  
هذه الكلمة اشارة الى : ان الوجود مضافاً اليه اذا كان علماً فهو واحد ثابت لأن ما  
به الامتياز يكون ما به الاشتراك فلا يكون علمه متغيراً و متغائراً .

واعلم انه كما ان اصل مسألة العلم معركة للآراء كذلك مسألة علمه تعالى  
بالجزئيات لدثورها و زوالها و تغيرها ، لكنها على غير اهله صعب عسير و عند اهله  
سهل يسير فان جميع الازمنة والزمانيات بالنسبة اليه تعالى كالآن و جميع الامكنة  
والسكانيات كالنقطة بل هذا هكذا عند مقرّبي حضرته فضلاً عن جنابه الا قدس فلا

ماضى ولا حال<sup>١</sup> ولا استقبال عنده بل الكل مقهور تحت كبريائه ولا يخرج عن ملكه و  
سلطانه شئ من آلائه فكل فى حده حاضر لديه ولا دثور وزوال بالقياس اليه ما عندكم  
ينفذ وما عند الله باق كيف ولو كان الماضوية والمستقبلية مناط العدم لم يكن بيديها  
العقل فرق بين ما كانت ماضويته مثلاً «بآلاف سنين» وما كانت بدقيقة، فلم يكن  
العالم موجوداً أصلاً اذ لا يقف القسمة عند حد وليس له وجود قار فالكل بالنسبة اليه  
تعالى ثابتات واجبات وان كانت فى انفسها متغيرات يظهر ذلك كمال الظهور لمن كان  
نصيب عينيه وجود الاشياء الذى هو الاصل ويشاهد ان الوجود لا جزئيات له ولا اجزاء  
ذهنية و خارجية فعليه و مقداريه فيرى حينئذ ان لا رجوع ولا تكرار فيه ولا تغير  
ولا تكثر .

قوله (ص ٤١، س ٥) : «فقد اهتديت اليه»

من انه يرجع الى ان البسيط الحقيقى كل الاشياء .

قوله (ص ٤١، س ٨) : «من صور حقايق الاسماء»

يقال للاعيان الثابتة اللازمة للاسماء صور الاسماء فالصور علم تابع للمعلوم

الذى هو حقايق الاسماء و كون حقايق الاسماء معلوماً بوجهين :

احدهما : ان النحو الاعلى من كل معلوم كونى منطوق فيها و شيئية الشئ بتمامه

١- وليس عند ربك صباح و لا مساء .

٢- اعلم ان باطن وجود الحق لا يظهر ولا صورة له لان صورة الشئ عبارة عن ظهوره ولكن من حيث احديته و  
واحديته يتصف بالظهور والبطون مثل : ان مرتبة الواحدية صورة احدى الوجود والاحدية باطنها فالاسماء  
صورة الحق من حيث تجليه فى الواحدية والاعيان الثابتة اللازمة للاسماء والتابعة لها هى صورة الاسماء  
لان كل اسم طالب للظهور و ظهوره العلمى هى الاعيان الثابتة والعين الثابت تقتضى الظهور و مبدء ظهوره  
انما هو الاسم المتجلى فيه والمناسب له فالحقايق الخارجية صورة الاعيان المتقررة فى العلم .

واعلم ان فى كلام العرفاء فى بحث الاسماء والصفات و صور الاسماء اى الاعيان دقايق و بطون معنى

لا يسعه البحث النظرى .



و ثانيهما : ان المعلوم هو المحكى عنه سواء كان سابقاً او لاحقاً و هذه الصور  
ناكية و مَعْرِبة عن حقايق الاءماء المكنونه المحزونه و من هنا يقال لها : صور -  
لاءماء كما مرّ و اما العلم المتبوع للمعلوم فهذه الصور بالنسبة الى الموجودات العينية  
و الكونية الاليزالية و يمكن ان يكون كلمة من بيانا للمعلوم الواحد في المقامين  
لكن المتبوعية في التحقق والتابعية في التلون والاءختلاف لاءن علم الله تعالى واحد  
التوجيه الاءول اولى و اظهر .

واعلم ان متبوعية علمه تعالى للمعلوم ؛ قول الحكماء حيث قالوا : ان علمه تعالى  
ءاى و التابعية قول بعض المتكلمين والعارفين و انما قالوا بها دفعا للجبر بزعمهم  
يث لا يكون حينئذ العلم بالسعادة والشقاوة علة لهما .

وقال الشيخ العربى في تفسير قوله تعالى : «وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم  
للسون» ما عاملناهم اى فيما لا يزال الاءبما علمناهم وما علمناهم الا بماهم عليه  
اعطينا انفسهم اى اعيانهم الثابتة في الازل

وقال المحقق الطوسى «قدس سرّه» في التجريد «العلم تابع<sup>٢</sup>» بمعنى اصاله  
رازنته في التطابق والحق ان علمه منشأ الوجود والوجود خير و نور لا منشأ الماهية  
لذات فضلا عن ماهية الشقاوة والعصيان ونحوهما ولذا جعلنا التابعية في صور -

والعرفاء ايضا قالوا بعلية علمه و سببيتها للمعلوم بلاشك . مراد محيى الدين غيراز آن چيزى است كه  
نيم سبزوارى گمان كرده است، علم واحد نزد عرفا علت معلوم خارجى است از جهتى و تابع معلوم است  
جهت ديگر ، علم علت معلوم است باين اعتبار كه حق تعالى اعيان ثابتة را بر طبق مقتضيات اسماء كه  
ب ظهور اشيائند در خارج بفيض مقدس وجود ميدهد علم تابع معلوم است باين اعتبار كه اسماء حق بر طبق  
مقتضيات اعيان ثابتة در اعيان متجلى ميشوند و سبب وجود تجلى اسماء در اعيان رقيقة عشقية حق است  
بر همه عالم وجود و ظهور داده است .

عشق پيدا شد و آتش بهمه عالم زد

در ازل پرتو حسنت ز تجلى دم زد

الهيآت شرح تجريد ص ٢٠٥

الاعيان الثابتة بالنسبة الى حقايق الاءسماء التى هى حقايق الاءشياء بوجه اعلى .

قوله (ص ٤٣، س ٢) : «فلا حد له . متفرع على مجموع نفى الاجزاء الخارجية والعقلية»  
 اى لا حد من الاجزاء العقلية ولا حد من الاءجزاء الخارجية فان بعض الحكماء  
 جواز التحديد بالاءجزاء الخارجية كتعريف الانسان بالنفس والبدن ثم ان ذكره بعد  
 قوله : «فلا معرف له» من باب ذكر الخاص بعد العام وما لا حد له لا برهان عليه .  
 ان قلت : انتفاء الحد يستلزم انتفاء علل القوام ؛ لا انتفاء علل الوجود و انتفاء -  
 البرهان على الشىء مبنى على انتفاء العلل الاءربع .

قلت : لعله «قدس سره» فى كتاب المبدء والمعاد قال : «واذ لا حد له ؛ ولا  
 عللة له فلا برهان عليه» لئلا يتطرق هذا السؤل والاءكتفاء كما فى اكثر كتبه ايضاً  
 جيّد لاءن نفى الحد المطلق اعنى من الاجزاء العقلية والخارجية يستلزم نفى عللة الوجود  
 وايضاً انتفاء علل القوام يستلزم انتفاء علل الوجود اذا اريد بعلل القوام اعم من المادّة  
 والصورة الخارجيتين والذهنيتين فان نفىها بقول مطلق كاشف عن نفى الماهية ، و ما  
 لا ماهية له لا عللة له مطلقاً .

ان قلت : لا ماهية للعقل الكلى ولا للنفس الناطقة عند المصنف «قدس سره»  
 والشيخ الاءشراقى مع كونهما معلولين .

قلت : فيهما تركيب من الوجودان والفقدان فان العقل متناه والواجب غير متناه  
 الشدّة النورية فلو جود العقل حد فهو مركب من الوجود والنهاية اذ المعلوم لا  
 يساوق علته .

ان قلت : اذا كان لوجوده حد فله ماهية .



قلت : هذا الحد بمعنى النهاية والفقد وليس بحدٍّ مقابل الرسم ليكون ماهية نعم  
 قد ترسم هذا الحد ؛ الحد بمعنى الماهية بشرط الشوب بخصوصيات اخرى كالمادة  
 ولو احققها والراسم غير المرسوم كالنقطة الجوالة ترسم الدائرة و ليست بها والتوسط  
 يرسم القطع وليس به والنقض بالوجود الخاص الا مكانى حيث انه لا حد له مع ان  
 عليه البرهان لانه مجعول بالذات مردود بانه ان اريد بوجود الممكن الوجود بما  
 هو وجود فكما لا حد له لا برهان عليه وان اريد بما هو مضاف الى الممكن فكما  
 ان عليه برهان كذلك له حد ثم لعلك تقول : هب ان ما لا حد له لا برهان لم عليه  
 فلم لا يجوز ان يكون عليه البرهان الان وايضاً قد برهن بشئ على شئ و ليس  
 احدهما علّة للآخر ولا معلولاً له كقولنا : كل انسان ضاحك ، و كل ضاحك كاتب ،  
 فان الضحك والكتابة ليس شئ منهما علّة للآخر بل هما معلولا علته ثالثة .

قلت : البرهان عند الاهيين فى اصطلاح خاص منحصراً فى اللّم . قال الشيخ  
 فى الهيات الشفا : « لا حد له ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شئ انما عليه

١- منشأ انتزاع الماهية عن الوجود ليس الا الحد والنفاذ الذى لازم للوجود المعلول لان التساوى فى-  
 الوجود و مرتبته ناقض للعلية والمعلولية والمعلول لا بد وان يكون متنزلاً عن العلة و هذا النفاذ هو الماهية  
 بلا شك والوجود المنبسط باعتبار ذاته و كونه ربطاً محضاً بالنسبة الحق و باعتبار كونه ظاهراً من الحق  
 ليس له وجود غير وجود الحق و لكن باعتبار ظهوره وسريانه فى الاشياء يتعدد ويتكرر والحد ليس الا الماهية  
 هذا الحد والنفاذ ان كان فى الجواهر ينتزع منه الجنس والفصل يختلف فى الاشياء حسب اختلافها فالجنس  
 فى المركبات الخارجية وكذا الفصل غير الجنس والفصل فى البسائط كالعقول الطولية والعرضية نعم الجوهر  
 جنس بالنسبة الى الانواع الجوهرية والفصل يختلف باعتبار الصور النوعية التى تكون مبدء الآثار و ما  
 قيل : ان العقل والنفس انيات صرفه . ليس بظاهره مطابقاً للقواعد المقررة اللهم الا ان يقال ان الماهية  
 فى العقول لقربها الى الحق لفناء وجودات العقول طراً فى الحق و كونها وجوداً واحداً شخصياً ليس لماهياتها  
 ابر و ظهور و انما تظهر آثار الماهيات فى الماديات وما ذكره الحكيم المحشى فى تقريب كلام المصنف لا يخلو  
 عن المناقشات بل للتأمل فيما ذكره مجال واسع .

٢- اوائل النجاة مباحث المنطق ط قاهره ص ٢٤ .



الدلائل الواضحة»<sup>١</sup>. وقال في النجاة «البرهان المطلق هو برهان اللم» و من هنا قالوا: «ذوات الاسباب لا تعرف الاّ بأسبابها» نعم الالهى بما هو منطقى يطلق البرهان على الاثني ايضاً و فيما هما معلولا علّة ثالثة جواب آخر هو انه في الحقيقة يستدل باحد المعلولين على العلّة و بها يستدل على المعلول الآخر الذى هو المطلوب فكأنه قيل في المثال المذكور الانسان ضاحك و كل ضاحك ذو نفس ناطقة من خواصّه الكتابة فيؤل الى اللم .

قوله (ص ٤٣، س ٣) : «اذالحد والبرهان متشاركان في الحدود...»

قد بيّن الشيخ الرئيس مشاركة الحد والبرهان في النجاة بقوله : «انا كما لا نطلب العلّة<sup>٢</sup> بلم الا بعد مطلب هل، كذلك لا نطلب الحقيقة بما ، الا بعد هل و عن كل منهما جواب» ، لكن الحقيقة من الجواب عن لم هو الجواب بالعلّة الذاتيّة و ايضاً فان العلّة الذاتيّة مقومه<sup>٣</sup> للشيء فهي اذن داخله في الحد في جواب ما هو فيقال اذن الداخل في الجوابين مثاله ان يقال : ام انكسف القمر . فتقول : لا تته توسط بينه وبين الشمس الأرض ؛ فانمحي نوره . ثم تقول ما كسوف القمر . فتقول : هو انمحاء نوره لتوسط الأرض . لكن هذا الحد الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حدّاً واحداً في البرهان بل حدين اى لا يكون جزء من مقدمة البرهان بل جزئين والذى يحمل منهما على الموضوع في البرهان اولاً وهو الحد الاوسط يكون في الحد محمول بعد الاول والذى يحمل في البرهان ثانياً يكون في الحد محمولاً اولاً . لا تترك تقول في البرهان ان القمر قد توسطت الأرض بينه و بين الشمس و كل مستضيئ من الشمس يتوسط بينهما الأرض فانه ينمحي ضوءه فينتج ان القمر ينمحي ضوءه، ثم تقول : والمنمحي ضوءه منكسف

١- الهيات الشفاء ط قاهره ١٣٨١ هـ ق ص ٣٥٤ في هذه النسخة : بل هو انما عليه الدلائل ...

٢- اوائل النجاة ط قاهرة ص ٢٧



فاولاً حملت التوسط ، ثمّ الاّ نمحاء . وفي الحد التام تورد اولاً الاّ نمحاء ثم التوسط .  
لايتك تقول : انكساف القمر هو انمحاء ضوئه لتوسط الاّ رض بينه و بين الشمس»  
انتهى كلام النجاة .

وقد ذكر الشيخ و غيره في المنطقيات : ان هذا الحد الذي يشاركه البرهان ثلاثة  
اقسام حدّ هو مبدء البرهان ، و حد هو نتيجة البرهان ، و حد هو تمام البرهان ،  
ففي المثال الذي ذكره الشيخ ان جمعت بين الاّ مرين في حد الخسوف كما مرّ فهو الحد  
السمى بتمام البرهان والحد الكامل و ان اقتصرت على العلة التي هي التوسط ، و  
قلت : خسوف القمر توسط الاّ رض بينه وبين الشمس ؛ فهو حدّ مبدء البرهان و ان  
اقتصرت على المعلول الذي هو الاّ نمحاء و قلت : خسوف القمر انمحاء نوره ؛ فهو  
حد نتيجة البرهان . مثال آخر اذا قلت : فلان يريد الاّ تنقام و كل من يريد الاّ تنقام  
يغلي دمه ؛ ففلان يغلي دمه ، ثمّ قلت : وكل من يغلي دمه يغضب ، ففلان يغضب .  
فان جمعت في الحد بين العلة والمعلول بان تقول : الغضب غليان دم القلب لاّ رادة -  
الاّ تنقام ، فهو حدّ تمام البرهان وان اقتصرت على العلة و قلت : الغضب ارادة الاّ تنقام ؛  
فهو حدّ مبدء البرهان وان اقتصرت على المعلول و قلت : الغضب غليان دم القلب ؛  
فهو حدّ نتيجة البرهان .

قوله (ص ٤٣ ، س ٦) : «وحدود جميع الحقايق الامكانية واقعة في حده» .  
ليس المراد به ما يترائي من ظاهره بل المراد اشتماله على روح معانيها فان الغضب  
كما مر في البدن تأثير او ثوران دم و في النفس حالة نفسانية و في المجردات القهر  
فروح معنى الغضب مأخوذ في مفهوم اسم الله لا ثوران الدم لاّ نه نشأ من خصوصيّة  
هذه النشأة البدنيّة و قد مر الاّ مثلة الاخرى فتذكر و قريب من هذا ما يقال معترضاً على  
القائلين بان لكل ما في هذا العالم صورة في عالم اعلى : ان [في] هذا العالم هيولى فيلزم

تحققها في العالم الأعلى فيجاب بان الهيولى من خصوصية هذه النشأة الطبيعية التي هي دار القوة والاعتداد و انهم حيث صرحوا بان : لكل ما في هذا العالم صورة في عالم فوقه . لم يريدوا انه مع خصوصية النشأة موجود هناك ينتزع منه اللواحق الغريبة الملتبس بها في كل موطن والا لم يتعد النشأة فكون هذه النشأة هذه النشأة بالهيولى نعم الماهية المطلقة من كل شئ محفوظة فالأمكان الذاتى الذى فى العقل الفعّال هو حقيقة هذا المكان الاعتدادى فاذا تنزل صار هذا الاعتداد والقوة المتجوهرة الهيولانية ، و هذا معنى الخطيئة<sup>١</sup> التكوينية التي كان لا بينا آدم عليه السلام او لا آدم النوعى فى جنّة الصفات او جنّة الافعال الا بداعيه او غيرها فلولا له لم يحصل الهيولى التي هى مناط البعد والفرقة .

وجه آخر لوقوع الحدود : ان الماهيات صور علمية لوازم لمفاهيم الأسماء والصفات فى نشأة العلم الأزلّى قبل وقوعها فيما لا يزال و قد قلنا أنّه لو جاز ان يقال لتلك المفاهيم الصفاتية انها ماهية جاز ان يقال لتلك الماهيات انها لوازم ماهية فاذا عرف لفظ الجلالة بان مفهوم الذات المستجمعة لجميع الصفات الكمالية اخذ مفاهيم الصفات و لوازمها فى مفهومه .

قوله (ص ٤٣، س ٨) : « فالعالم صورة الحق واسمه... » .

مقامات السلوك ثلاثة بوجه :

احدها : ان يرى السالك الماهيات الا مكانية مظاهر اسماء الله تعالى و صفاته .

و ثانيها : ان يرى نفس الأسماء والصفات ولا يرى الماهيات والمظاهر اصلاً

١- وان شئت تفصيل هذا الكلام وتحقيق معنى الخطيئة فراجع مبحث النفس من الاسفار و قد ذكر مصنفها العلامة الاقوال الواردة والرموز التي رمزت عليها الاقدمين من الحكماء والعرفاء و هذه الخطيئة المذكورة في الكتب السماوية والاخبار المروية والاثار الواردة عن اقدمين الحكماء و متأله اليونان .



فيرى السميع البصير المدرك الخير لا الحيوانات ويشاهد السبوح القدوس لا الملائكة ويرى الله لا الا انسان بالفعل و هكذا .

و ثالثها : ان يرى الذات الاقدس ولا يرى الا أسماء والصفات كما قال سيّد السوحدّين على عليه السلام « كمال الاخلاص نفى الصفات » وما ذكره المصنف « قدس سرّه » من المقام الثانى

قوله (ص ٤٣، س ٣) : « من الذات والصفة »

اى المبدء للاشتقاق .

قوله : « اعم من ان يكون ...<sup>١</sup> » يعنى ان الابيض مثلاً له ثلاثة مصاديق

احدها : الجسم الذى له البياض فقط .

والثانى : مجموع الجسم والبياض و يقال لهما الابيض المشهورى كالمضاف -

المشهورى .

والثالث : نفس البياض وهو الابيض الحقيقى كالمضاف .

قوله « كالفرق بين المعنى الثانى والثالث » اى القول بانه الصفة والقول بانه -

الذات مع النسبة .

قوله (ص ٤٤، س ٧) : « او كالفرق بين المركب والبسيط »

يعنى ان كان الاسم فى عرف العرفاء الذات مع الصفة فالفرق كالمركب والبسيط

وان كان هو الذات المضافة الى الصفة فالفرق كالمعنى الثانى والثالث للمشتق .

قوله (ص ٤٤، س ٧) : « فانهم صرحوا » :

قال العرفاء : حقيقة الوجود<sup>٢</sup> مطلقاً بلا تعين هى الذات والمسمى و تلك الحقيقة

١- فى النسخ التى رأينا : « اعم من ثبوت الشيء.. » وليس لفظ : اعم من يكون . فى النسخ الموجودة عندنا

٢- والحق ان السالك لك فى اوائل السلوك يرى المظاهر فقط و بعد ترفعه عن هذا المقام و وصوله الى عالم الاسماء يرى الاسماء فقط فى مقام فنائه فى الاسماء و بعد الترقى عن هذا المقام يرى الذات فقط بعد مقام لصحو بعد المحو يرى الذات فى الاسماء والاسماء فى المظاهر و يرى الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة .

مأخوذة بتعين نوري هي الأسم مثلاً ان يلاحظ انها الظاهرة بالذات المظهرة للغير فهي الأسم النور و ان يلاحظ انها الحاضرة بالذات والماهيات لذاتها فهي الأسم العليم و ان يلاحظ انها كالنور الحسى فياضة للأشعة العقلية التي هي الأسم نوار القاهرة والأسمهيدية عن علم و شعور فهي الأسم القدير وان يلاحظ انها المعربة عما فى الضمير اى الغيب المكنون والسر المصون جاء الأسم المتكلم و هكذا فكما ان الذات والمسمى تلك الحقيقة كذلك الأسماء نفس تلك الحقيقة ولا فرق الا بملاحظة التعيين الكمالى فى الأسم دون الذات و نفس هذا التعيين هي الصفة فصح ان الاسم بهذا المعنى عين المسمى وان الصفة عين الذات و ما يقال ان الأسم غير المسمى فهو ايضاً صحيح بوجه اى بحسب المفهوم والعنوان مع قطع النظر عن التحقق .

قوله (ص ٤٤، س ١٠) : «ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك ....»

بل يتصور اذا اخذ اللفظ آلة لحاظ المسمى بل الوجود الكتبى الذى هو ادنى من الوجود اللفظى للشيء هكذا اذا اخذ عنواناً وآلة للحاظه و لذا وجب احترام اسماء الله تعالى الكتبية ولا يجوز مسّها بلا طهارة ولولم يتصور فى الوجود الذهنى الذى هو اعلى منهما و ان كان ادنى من الوجود العينى والحال انه على التحقيق الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن و ماهيات الاشياء محفوظة فى الذهن والعين والذاتى لا يختلف ولا يتخلف .

قوله : «فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته....»

قد تصدى لبيان ماهية الواجب ولم يتعرض لبيان انيئته مع انه هو المطلوب و ان مطلب هل البسيط مقدم على مطلب ما الحقيقية لوجهين : احدهما ان فيسلاً

→

٢- بشرط ان لا يكون عدم التعيين قيدا و لذا عبروا المتأخرون عن هذا الوجود بالابشرط المقسمى ولما كان هذه الحقيقة غير متعين بخسب الذات يقبل جميع التعينات .



ماهية له سوى الانية، بيان الماهية بيان الانية . و ثانيهما : ان النتيجة المطلوبة مطوية هنا و هي عكس ما ذكره صريحاً ، اى ما لا يكون وجوده الا عين ماهيته و ذاته ، يجب وجوده لم يذكرها صريحاً لوضوحها ولائته اذا كان الاصل صادقاً كان العكس ايضاً صادقاً و اما المذكور صريحاً فهو من جهة ما قال «قدس سره» و اعلم ان الطرق الى الله تعالى و صفاته كثيرة فذكر في هذا الطريق بعض الصفات السلبية كنفى الماهية و سيذكر نفى الشريك بقوله : «فاذا كان واجب الوجود...» .

قوله (ص ٤٥، س ٢) : «والا لكان احدهما وجوداً زائداً» .

توضيحه انه لو تعدد واجب الوجود لكانا ذوى ماهية فان الشئ لا يثنى بنفسه ولما كان الواجب مجرداً فليس تعدده بالمادة والموضوع والمتعلق فتعدده بالماهية ولا اقل من تحققها في احدهما و عدمها في الآخر ليحصل التميز فيصير معلولاً لآن وجوده عرضي و كل عرضي معلل .

قوله (ص ٤٥، س ٥) : «فلهما موجد غيرهما...»

اى لكل منهما حاجة «ما» الى الاخرى لا ان يكون موجد والموجد هو الله و كلمته اما الهولى فلانه قوة صرفة فلا يكون معطية للفعليه و اما الصورة فلان فعل الجسماني بمدخلية الوضع والهولى غير وضعية ولهذا يقال ان الصورة شريكة العلة .

قوله (ص ٤٥، س ٦) : «ولها موجد غير جسمي»

لم يقل فلها بالفاء ايماء الى ان لذلك وجوهاً اخر سوى لزوم عدم تناهى الابعاد منها ان عليه الجسم والجسماني مشروطة بالوضع و هي لا يتصور بالنسبة الى المعدوم و منها ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يكون بعض افرادها علة لبعض آخر لذاته لآن حكم الائمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد فلو فرض كون نار علة لنار فعليه هذه ومعلوليه تلك اما لنفس كونهما ناراً فلا رجحان لآحدهما في العلية و للآخرى في المعلولية

بل يلزم ان يكون كل نار علته للاخرى بل علته لذاتها و هو محال و ان كانت العلية  
لا نضمام امر آخر لم يكن ما فرضناه علته والجبسية بما هي جسمية اعنى ما  
يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم طبيعة نوعيه متواطيه لا  
تفاوت بين افرادها فى نفس ذلك المعنى فكيف يكون بعض افرادها علة لبعض يدل  
عليه ما ابدلوا به الا جرام الصغار الصلبة الذيمقراطية .

قوله (ص ٤٥، س ٧) : «من جهة حدوثها وتجددها....»

جعله عطفاً تفسيرياً للحدوث اشارة الى ان حدوث الحركة الفلكية معناه التجدد  
الذاتى والاستمرار التجددى لا غير وحافظية الفاعل للزمان و محددية المكان  
من باب الاسناد الى العلة البعيدة على مذهبهم اذ الحافظ لذاك هو الحركة والمحدد لهذا  
هو جسم الفلك الاقصى و سيأتى ما هو التحقيق عنده .

قوله (ص ٤٦، س ٣) : «والبرهان قائم على تعدد العالم كما بيناه فى موضعه ...»

ومن البراهين عليه سوى ما ذكره انه قد تقرر ان تعدد افراد نوع واحد انما  
هو بالقسر فلو تعدد العالم لزم ان يكون الا فلان مقسورة دائماً لائن التعدد بالفك  
والقطع والقسر لا يكون اكثرىاً فضلاً عن الدوام وهذا غير ما ذكره المعلم الا اول من  
ان العناصر فى العوالم مقسورة دائماً وايضاً لو تعدد وكانت الا فلان مقسورة دائماً لم  
يكن مستكفية والا فلان والفلكيات مستكفية .

قوله (ص ٤٦، س ٥) «هو او ثقتها ...»

لعدم تطرق المنوع اليه او قلته جداً لا فطرية مقدماته و اشرفها لائن الوجود  
معدن كل شرافة و منبع كل سعادة واسرعتها فى الوصول لائن حيثة الوجود كاشفه عن  
الوجوب و كيف لا و هو حيثة الالباء عن العدم و لائن الوجود متصور ابده من  
كل متصور و حقيقته اظهر من كل ظاهر واغناها عن ملاحظة الا غيار لائن النظر فيه



الى الوجود و هو ليس اجنبياً عن الوجود الذاتى و غيراً له بل صرف الوجود هو -  
الوجود الذاتى بخلاف الطَّرْق الاخرى فان الامكان مثلاً مع سخافته و خستته  
اجنبى عن الوجود و من الاخفاء و ليس معادلاً للوجود فى الظهور والجل فكيف  
يكون الخفى دليلاً على المجلى و كيف يكون الامكان او الحدوث او الحركة او -  
الماهية او نحوها مفروغاً عنها فى منصبه ظهور الوجود ليكون دليلاً على ما هو صرف  
الوجود بل الظهور والجل والمفروغية عنه حق الوجود فهو النور الحقيقى الذى هو  
ظاهر بذاته و مظهر لغيره و هو الدليل على ذاته و على غيره «الغيرك من الظهور ، ما  
ليس لك ، حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك  
او متى بعت حتى يكون الاثار هى التى توصل اليك، عميت عين لا تراك ولا تزال  
عليها رقيباً و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً» .

قوله : «وهو طريقة الصديقين...»

ان قلت : كيف يكون فيه الاستشهاد به تعالى عليه و قصر النظر الى وجهه الكريم  
وقد تعلق فيه بالوجود المتعلق بالغير المحتاج احتياجاً ذاتياً . قلت : للسخية التى فى  
مراتب الوجود و قد مرّ انه كنوع واحد وحدة حقة ذات مراتب متفاضلة غير مرهون  
باولية او اولوية او غيرهما و ان الوجود المتعلق عين الربط كالمعنى الحرفى و ليس  
شيئاً على حiale و انه متقوم تقوماً وجودياً بمرتبة اخرى ؛ و لكنى اقول : يمكن تقرير  
طريقة الصديقين بوجه اسد و اخصر و اشرف و اغنى عن ملاحظة الاغيار بان يقال بعد  
وضوح ان حقيقة الوجود بسيطة مبسوطه اذ صرف كل شىء بسيط جامع لجميع ما هو  
من سنخه : ان حقيقة الوجود حقيقة بسيطة مبسوطه تمتنع عليها العدم اذا المقابل لا

١- هذه العرشيات مذكورة فى دعاء العرفة المنسوبة الى مولانا رئيس الاحرار و منبع الانوار سيد الشهداء  
و سرا اولياء حسين بن على بن ابي طالب عليه السلام و امثال هذه الكلمات كثيرة فى مآثوراتهم .

يقبل مقابله ، والحقيقة المبسطة اعنى ما يمتنع العدم عليها واجبه الوجود<sup>١</sup> و هذا  
يكفى فى مقام اثبات الواجب اذ فى اول الامر مقام اثبات وجود الواجب و لم يلزم  
اثبات المراتب الا فى مقام اثبات خالقيته و فياضيته كماله يلزم فى اول الامر اثبات  
علمه و قدرته و غيرهما و يستفاد توحيده ايضاً منه<sup>٢</sup> .

قوله (ص ٤٧، س ٤) «اذ تحقق موجود ما متوقف على هذا التقدير على ايجاد ما...»  
المراد بموجود ما اما الفرد المنتشر من الوجود و اما الطبيعة منه و اما كل فرد منه  
و اما مجموع الاحاد بالأسر و اما المجموع من حيث المجموع فهذه خمسة احتمالات و  
كذا الكلام فى ايجاد ما فبضرب الخمسة فى الخمسة تصير خمسة و عشرين احتمالاً و  
على كل واحد من التقادير ففى قوله و تحقق ايجاد ما موقوف ايضاً على تحقق موجود ما  
خمسة و عشرون احتمالاً فيحصل من ضرب الخمسة والعشرين فى مثله ستمائة و خمسة  
و عشرون احتمالاً .

ان قلت : موجود ما مثلاً ظاهر فى الفرد المنتشر لا غير .

قلت : ليس كذلك الا ترى ان المصنف «قدس سره» قد جمعها على الطبيعتين  
ووجه التعميم ان كلمة ما الا بهامية للتعميم والابهام بالنسبة الى هذه الاقسام الخمسة  
لا بالنسبة الى اشخاص الموجود كاللا بشرط الغير المقيد باللابشرطية الشامل للفرد

١- و لئال ان يقول : ان الواجب الذى يمتنع عليه العدم اعم من الواجب بالذات والواجب بالغير و على  
فرض جواز التسلسل سلسلة الوجود لا ينتهى الى الواجب بالذات و انا اقول : ان الواجب بالغير لا يتحقق بدون  
الوجوب الذاتى لان الممكن ما لم ينسب جميع انحاء عدمه لم يوجد و عدم جواز طريان العدم على الممكن  
لا ينسب الا ان يكون فى السلسلة واجباً بالذات .

٢- عارف محقق آقا محمد رضا قمشه يى در رساله وحدت وجود و تعلیقات بر تمهيد القواعد همين برهان  
را بر وجود حق مطلق صرف عارى از تعيينات اقامه نموده است . اين برهان را شارح مفتاح و ديگران نيز  
در كتب خود آورده اند . ما در حواشى بر مشاعر و كتاب هستى اين برهان را با مقدماتى عرشى بر وجود  
حق اول اقامه نموده ايم .



الكلی والمحسوس والمعقول ففيه ارسال وسعة ازیدای نحن فی مندوحة من التخصیص لا حاجة بنا ان نخصص الكلام بالطبیعة او الفرد المنتشر او غیر ذلك لان الدلیل ستقیم على كل واحد من الاعداد .

قوله (ص ٤٧، س ٦) : «وكذا قوله : ليس للوجود المطلق من حيث هو وجود مبدء» احدى المقدمتين هنا مطوية هي ان الممكن له مبدء فهيئة القياس من الشكل الثاني .

قوله (ص ٤٧، س ٨) : «وجه المغالطة...» التفصیل ان يقال : ان ارید بموجودمّا و ايجادمّا وبالموجود المطلق مفاهيمها لا يلزم محال لان الدور بين الطبيعتين ولذا تقدم الطبيعة في ضمن فرد على انفسها في ضمن فرد اخر لا محذور فيه و هل هذا الا كشبهة البيضة والدجاجة و ان ارید بها فقايقها و بالاطلاق والانتشار السعة والاحاطة كما هو مصطلح المتألهين في الاطلاق نحوه فلم لا يجوز ان يكون حقيقة الوجود ذات مراتب غير متناهية كل مرتبة منها موقوفة على مرتبة اخرى لها غاية الامر انه يلزم التسلسل لكن بطلانه غير مأخوذ في الدليل<sup>١</sup> .

قوله (ص ٤٧، س ١٢) : «كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدة كل الاشياء...» من عجائب هذه المسئلة ان احد المخالفين غاية الخلاف صار دليلاً على الآخر فان غاية الوحدة والبساطة اقتضت ان يكون هو الكل الذي في غاية الكثرة التي لا كثرة فوقها وهذا كما قد يكون ما هو مناط الدفع كما في شبهة الثنوية والدفع الذي

١- مولانا ملا عبدالرزاق لاهیجی قدہ ، برهان علامہ خفري را در حواشی بر حواشی خفري مفصلاً تقرير کرده است و از مير داماد نیز تقريری در بيان اين برهان نقل نموده است . صدر المتألهين در کتاب شرح هدايه چاپ گز طهران ١٣١٢ هـ ق ص ٢٨١، ٢٨٢ و در اسفار الهيات چاپ ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٧، ٨، ٩ اين برهان را مع ما يرد عليه نقل کرده است .

تفاخر ارسطو به و قد قال بعض العرفاء «عرفت الله بجمعه بين الاءضداد» و مسئلتنا هذه احد مصاديقه .

ثم اعجوبة اخرى ما قالوا: <sup>١</sup> «بسيط الحقيقة كل الاءشياء و ليس بشىء منها» اى ليس بشىء من حدودها و تقايسها و عند العالم المحقق المدقق لا عجب و هذه المضادات اذ لا مضادة حقيقة ثم من الاءوهام العامة ان معنى قولهم هذا ان كل شىء هو الله تعالى وهذا وهم شنيع و كفر فضيع الم يعلموا ان عنوان الموضوع البساطة و على هذا الوهم لا يبقى وحدة و بساطة فان الكل الاءفرادى او المجموعى ينافى الوحدة و البساطة والحال ان البسيط ببساطته و وحدته انطوت فيه كل الوجود بلا انشلام فى وحدته و بساطته ولو لم يكن صاحب علمنا لعلم ان المحمول يكون اعم و ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فاذا صدق كل انسان حيوان لا يلزم ان يصدق كل حيوان انسان بل هذا كاذب واذا لو حظ الوجود المنبسط على الاءشياء و وحدته و تنزهه بذاته و جعل مفاد قوله هذا فهو وان كان مقام ظهور البسيط الحقيقى واحداً بوحده باقيا ببقائه جامعاً بجامعيته لا حكم له على حiale بل كالمعنى الحرفى بالنسبة الى ذاته لا يخلو عن مغالطة لآن هذا مقام الوحدة فى الكثرة للبسيط الحقيقى كل الوجودات فى مقام الكثرة فى الوحدة فكيف اذا جعل مفاده الكل الاءفرادى او الكل المجموعى اللذين هما وصف المظاهر و لهذا يسمى المصنف (قدس سره) مفاد هذا القول بالعلم الكمالى الواجبى الذى قبل الاءيجاد و ذلك الوجود المنبسط الذى ذكرنا بالعلم الذى مع الاءيجاد .

قوله (ص ٤٧، س ٣) : «والا لكان ذاته متحصل القوام من هوية امر ولا هوية امر....» <sup>٢</sup> و بعبارة اخرى من الوجود والعدم ، و بعبارة اخرى من الوجدان والفقدان . ان

١- والمتوهم هو الشيخ الاحسانى معاصر المصنف العلامة .

٢- اين برهان را مصنف علامه در اسفار مباحث علت و معلول مفصل تر از هر جائى نقل کرده است . اسفار چاپ ط ١٢٨٢ هـ ق جلد اول ص ٢٤٥



قلت : العدم و نظائره ليست بشيء فكيف التركيب ولا يحاذى النفي والبطلان شيء .  
قلت : هذا السؤال يتراعى في ظاهر النظر موجهها لكنه في النظر الدقيق ليس بشيء اما اولا  
فلانه منقوض بانه لو تركب الواجب تعالى من ماهية و وجود لحكم العقول بانه يلزم  
تركبه من شيء و شيء والحال ان الماهية ايضاً ليست بشيء اعنى شيئية الوجود وان  
قلتم ان الماهية و ان ليست لها شيئية الوجود لكن لها شيئية نفس الماهية و هذه ايضاً  
شيئية كما هو المقرر قلنا مثله في شيئية العدم و كما انه لو لم يعتبر شيئية الماهية  
لم يكن الممكن زوجاً تركيبياً ولم يتحقق القابلية والمقبولية ولا استماع امر كن ولا  
جنة ووقاية للحق تعالى عن النقايس ولا امكان هو سلب الضرورتين او تساوى -  
الطرفين او جوازهما ولا قبول عدم ولا غيره من الاحكام العرفانية والنظرية البرهان  
كذلك لو لم يعتبر شيئية العدم لم يتحقق الامكان و نظايره فانه اذا لم يعتبر فما الذي  
يساوى مع الوجود في الممكن او يسلب ضرورته في الممكن الخاص او العام و كفاك  
قولهم الشيء اما واجب الوجود او ممكن الوجود او ممتنع الوجود و قولهم الشيء اما  
وجود . و اما عدم و اما ماهية بل العدم ونظائره قد يكون خارجية و قد يكون ذهنية  
اي يكون الخارج ظرفاً لنفسه كالنسب وغيرها من الامور الاعتبارية لا لوجوده حتى  
يلزم التهافت بل جعلوا العدم من المبادئ لبعض الاشياء و جعله ارسطوا حداً للرؤس -  
الثلاثة للماديات و بالجملة نفى الشيئية عن العدم او عن الماهية نفى الخاص ولا يستلزم  
نفى العام لان نفى شيئية الوجود عن شيء لا ينافي ثبوت شيئية العدم او شيئية الماهية  
فان الشيئية في كل بحسبه ففي الباطل بطور البطلان ففي زيد مثلاً تركيب من اجزاء  
ثلاثة الوجود والماهية والعدم اذله الوجود الخاص بعمره وفي الوجودات سوى الوجود  
الواجب تعالى تركيب من الوجود والعدم لان كل تال فاقد لوجود متلوه و ان لم

يكن فيها تركيب من الوجود والماهية المقوَّمة .

واما ثانياً فنقول : شرُّ التراكيب هو التركيب من الوجود والعدم و من الايجاب والسلب اذا كان السلب الفعلية والكمال لاسلب السلب فيرجع الى الاثبات بل لا تركيب بالحقيقة الا هو اذا التركيب يستدعى سنخين واذا كان لاثبات الشئين ما يحاذيه بنحو شيئية الوجود والوجود ما به الا امتياز فيه عين مابه الا اشتراك فلم يكن فيه تركيب حينئذ والتركيب من الوجود والماهية ايضاً يرجع الى اعتبار الوجود والعدم .

قوله (ص ٤٧، س ١٣) : «ولو في العقل....»

كتحليل الممكن الى الماهية والوجود و تحليل النوع البسيط الجنس والفصل ؛ فالتركيب التحليلي ايضاً محذور شديد لان العقل الذي يحكم بانه لا يجوز في الواجب بالذات شئ و شئ كيف يسوغ التحليل كما في الممكن .

قوله (ص ٤٧، س ١٥) : «يسلب عنه الفرس او الفرسية ...»

اي الفرس من حيث التحقق او مفهوم الفرس بما هو مفهوم لا من حيث التحقق منه ايضاً اعم من ان يكون ماهية الانسان من حيث التحقق او من حيث المفهوم .

قوله (ص ٤٧، س ١٦) : «والا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب»

التفصيل في المقام ان يقال : حيثية السلب او المحكى عنه به او المصحح لصدقه او ما شئت فسمه لا يخلو اما عين حيثية الايجاب فيلزم من تعقل احدهما تعقل الاخر واما غيرها فيكون الموضوع مركباً و هو سابق في الممكن و اما في واجب الوجود الواحد الا حد فهو محال و اما لا حيثية بازائه اصلاً و هو الاظهر لائن السلب لا يستدعى موضوعاً فيصدق مع انتفاء الموضوع لكن لم يتعرض له لائن الكلام في - الموضوع الوجود والسلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الموجبة المعدولة



والموجبه السالبة المحمول ويؤول اليهما والمصنف (قدس سره) قد كرر الاشارة اليه منها التعبير بـ «لا فرس ومنها وهو من الصرايح قوله فكل مصداق لا يجاب سلب محمول . قوله (ص ٤٨، س ١) : «فما به الشئ هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو» ان قلت : الكلام في ان الانسان ليس بفرس لان الانسان ليس بانسان فما وجه قوله «فما به الشئ...» قلت : لما كان المراد سلب الشئ بما هو حقيقة وبما هو وجود وموجود سيما فيما نحن فيه لزم ما ذكره (قدس سره) البتة لان وجود الانسان ووجود الفرس واحد لا اختلاف شخصي بينهما اعني بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعي كما مر وفيما نحن بصدده اعني وجود الصلوب عنه موجود بما هو موجود هذا لزم لانه اذا سلب عنه شئ بما هو وجود لم يكن صرف الوجود لان حقيقة الشئ و صرفه جامعة و واجدة لجميع ما هو من سنخه ولا يكون مصداقا لشئ من افراده والا لم يكن طبيعة ذلك . الشئ هذا خلف فاذا سلب المقيّد سلب المطلق اذا المقيّد غير منفك عن المطلق والمشوب عن الصرف فيلزم كون شئ واحد هو هو وهو لا هو وقد تعرض المصنف لهذا الجواب في كتابه المسمى باسرار الايات بقوله : «ويستحيل ان يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الايجاب وان كان كل منهما مضافا الى شئ فان المضاف اليه معناه خارج عن معنى المضاف والاضافة فالتخصيص به تخصيص بامر خارج والتخصيص بالامر . الخارج لا يغير حقيقة الشئ في نفسها فاذا لو كان معنى ثبوت (ا) بعينه معنى سلب (ب) لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشئ غير نفسه و هو محال» . ان قلت : فيكون العدم جزء زيد لتصحيح الصلوب و كيف يكون العدم جزء الوجود ؟ .

قلت : ليس المراد ان يكون العدم جزء وجود زيد فان وجود زيد والعدم الذي يتصحح السلب متكافئان كل منهما في عرض الاخر ؛ بل لا بد ان يكون جزء مدلول

زيد فلفظ زيد اسم للوجود الخاص والقوى والالء استعدادات ولاعدام المصاحبة له .  
ان قلت : صفاته تعالى تصدق عليه ولا يلزم تركيب ؛ فليكن سلوبه تعالى من  
هذا القبيل بان يكون حيثية وجوده مصداقاً لسلوبه .

قلت : المفاهيم اذا لم يكن بينها تعاند يجوز اقتزاعها من شىء واحد و اذا  
كان بينها تعاند فلا ، كالعلية والمعلولية والمحرك والمتحرك و ما نحن فيه من هذا  
القبيل لتعاند الالءيجاب والسلب .

قوله (ص ٤٨، س ٨) : «فهو تمام كل شىء . وكماله .....»

وآيته الكبرى فى ذلك الالءنسان الكامل بالفعل فان النوع الاخير الذى هو  
اشرف الالءنواع هو كل الانواع لا يشذ عنه نوع فان فيه العناصر البسيطة والموالميد  
والملك العمال والعلام باعتبار عقليه العملى والنظرى بل فيه صفات الله تعالى و لما كان  
الالءشياء تعرف بمقابلاتها فانظر الى النبات فانه جامع الكمالات المركبة منه من الغاذية  
والنامية والمولدة والمصورة و خوادمها و جامع كمالات الجماد والعناصر ولكن  
فاقد لكمالات الحيوان من القوى المدركة والمحركة والى الحيوان فانه جامع الكمالات  
المتوقعة منه و كمالات ما دونه الا انه فاقد مقام السلك و غيره والالءنسان الكامل جامع  
للكل غير فاقد لشىء لا مجرد اشتماله على انموزج ومثال من الالءشياء كالروح البخارى  
الذى فيه الشبيه بالفلك فى الاقتصواء و كونه مطية الحياة والقوى المدركة والمحركة  
الرئيسية السبعة التى هى امثال الكواكب السبعة و كحركة القلب والشرائين التى هى  
نظيرة الحركة الوضعية الفلكية و كالكبد الذى كالبحر والالءوردة التى كالانهار و  
هكذا فى جميع ما طبقوا العالم الصغير والعالم الكبير بل اشتماله على انفسها بناء على  
ان الالءشياء تحصل بانفسها فى النفس الناطقة لا باشباحها ففى مشاعره افلاك و فلكيات  
وعناصر وعنصريات لاسيما فى اعلى مشاعره وهو العقل السيار فى ديار الكليات والبحاث



الفحاص عن العنوانات المطابقة للحقايق والمعنونات فالنار مثلاً مرة في حسه المشترك و مرة في خياله و مرة في عقله التفصيلي و مرة في عقله البسيط الا جمالي كما هو شأن الحكيم المطابق وضعه للطبع على ما عرفوا بالحكمة بانها صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني والنار العقلية احق باطلاق النار عليها من هذه النار لانه المادة لا يمكن ان يحمل النار الا زليّة الابدية اللامكانية اللازمانية وبالجملة - المجردة والانسان يحملها وهذا بعلاوة وجودها بنظيرتها التي هي الصفراء كنظاير - العناصر الاخرى و قس عليها الاشياء الاخرى في هذه المراتب الاربع و ان كلاً في الحقيقة ذلك الشيء خصوصاً وجوده العقلي بكلا قسميه و لهذا قالوا في التعريف - المذكور عالماً عقلياً فالانسان بالفعل كل الانواع بنحو اعلى وبمصادق واحد وهذا آية مقام الكثرة في الوحدة فانظر اذا قلنا الانسان كل الانواع ما اردنا ان مجموع - الانواع متفرقة او منضمة هو الانسان فانها عين الكثرة التي لم تناد الى وحدة فكيف يكون نوعاً واحداً طبيعياً ؛ نعم هي مقام الوحدة في الكثرة للانسان و بهذه الاعتبار آية الوحدة في الكثرة لله تعالى<sup>١</sup> اعني مقام ظهوره في المظاهر في كل بحسبه «انزل من السماء ماءً فسالت<sup>٢</sup> اودية بقدرها» .

قوله (ص ٤٨ ، س ٨) : «فالمسلوب عنه ليس الا تطورات الاشياء ....»

كأنه قيل و اذ لا سلب فيه تعالى فكيف يصدق الصفات السلبية عليه تعالى فاجاب

١ - قوله والانسان الجامع لكل ان ما ذكره (قده) انما يستقيم على طريقة الحكماء واما على طريقة اهل الله لما كان مرتبة بداية الانسان مقام اتحاده مع الاسم الاعظم بل يكون بوجه عين فيض المقدس و به يتعين الاسماء والصفات و هو بنفسه يظهر بصور التعينات و يتجلى في الافاق والانفس والانسان الربوبية المطلقة و هذا غير ما ذكره المصنف من : ان الاشياء بحقايقها تحصل في الازهان و اعلى مشاعر الانسان العقل السيار في ديار المرسلات و بناءً على ما ذكرناه ان ديار المرسلات و ما فيها انما حصلت من تجليات الانسان الكامل

بان ما قلنا بانه لا سلب فيه اردنا سلب وجود بما هو وجود وسلب فعليّة بما هي فعليّة واما صفاته السلبية فمرجعها سلب السلب فاذا قلت هو تعالى ليس بجوهر ما سلبت عنه وجوداً الجوهر او قيامه بالذات فانه الموجود الحقيقي والقيثوم الحق بل حده ونقصه وحاجته بل اذا قلت ليس بعرض ما سلبت وجوده بل حده ونقصه وحاجته وكلها عدم فيرجع الى عدم العدم وكذا في باب السلوب .

قوله (ص ٤٨، س ٩) : «واليه الاشارة بقوله تعالى ....»

هاتان الايتان بل قوله تعالى : «وهو معكم<sup>١</sup> اينما كنتم» وان كانتا في الظاهر لبيان الوحدة في الكثرة وما نحن بصددده هو الكثرة في الوحدة الا ان الاولى من فروع الثانية لانه اذا كان جميع الموجودات بما هي وجود منطوياً في وجوده وكان وجوده لف الوجودات و هي نشره و رتقها و هي فتقه وكانت الكثرة في تلك الوحدة بنحو اعلى كان تلك الوحدة هي المتجلية في هذه الكثرات بلا تجاف عن مقامه الشامخ الا زلى فايراد الايات الظاهرة في احد المقامين للاستشهاد على المقام الآخر للاشارة الى هذه اللطيفة .

قوله (ص ٤٨، س ١١) : «فهو رابع الثلاثة .....»

آية ذلك وجود كل عدد فوجود الثلاثة رابع الثلاثة لا ثالثها والا لكان الوجود جزء الماهيّة لانه ثالث الثلاثة من اجزاء قوامها والوجود في كل ماهيّة بعد تمامية تلك الماهيّة ولو كان وجود الثلاثة ثالث الثلاثة كانت الماهيّة القابلة لذلك الوجود اثنين هذا خلف و اذا كان وجود الثلاثة رابعها لانه سنخ آخر و ماهيّة الثلاثة سنخ آخر فهو يابى عن العدم و هي لا تآبى عن الوجود فهو ورائها و رابعها وقس عليه الوجود بالنسبة الى الماهيات المتباينة الغير المتناهية العددية .



اذا عرفت هذا فاعرف ذا الالاهية فانه حقيقة الوجود الالهي هو حيثية طرد العدم وانه سنخ آخر هو الوجوب الذاتي والماهيات سنخ آخر هو الالامكان الذاتي وايضاً هو نور و ماسواه غواسق فهو رابع ماهيات امكانية ثلاث سواء كانت هذه الماهيات من نوع واحد كزيد و عمرو و بكر او من انواع متخالفة كزيد و مركبه و ملبسه .

قوله (ص ٤٨، س ١٦) : «فان هذه المعية....»

بل لا معية ان اريد معية التقارن لكن المعية ثابتة ان اريد بها القيومية او اريد معية المتحصل المتحصل بتحصل ذلك المتحصل .

قوله (ص ٤٩، س ٢) : «في ان الوجود الزاجب الحق و كل ما سواه باطل» .

لما كان هذا الاشراق في الوحدة في الكثرة و هي لازمة للكثرة في الوحدة كما مرّ اردف ذلك الاشراق بهذا والمراد بالوجه حقيقة الوجود التي هي حيثية الالباء عن العدم والبطلان و هي عين الحقيقة و سنخ واحد و نور فارد والمراد بماسواء الماهيات التي هي حيثية ذواتها البطلان و عدم الالباء عن العدم والمقصود من هذا الاشراق بيان التوحيد الخاص على توافق قوانين ملّة الاسلام و هو انّه ليس مقصود اهله منه الا اثبات الفقر الذاتي للوجودات الى الواجب الذاتي و انها ذاتاً و صفةً و فعلاً فقراء اليه «يا ايّها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني» .

قوله (ص ٤٩، س ٩) : «فيجب ان يكون ذاته...»

لا ذات له التعلق والالارتباط فالشئ هنا اي التعلق والمرتب لا يعتبر فيه الذات والحاصل ان اطلاق التعلق والالارتباط على الوجودات الخاصة اصطلاح خاص وان كانا في اللغة والعرف بمعناهما المصدرى .

١- في النسخ الموجودة عندنا : في ان الوجود هو الواجب الواحد الحق و كل ما سواه باطل ...

٢- س ٣٥، ي ١٦ - س ٤٧، ي ٤٠

قوله (ص ٤٩، س ١٤) : «فاذا ثبت ان كل علة علة بذاتها ...»

اي اذا ثبت ان وجود العلة مقوم بذاته لوجود المعلول و وجود المعلول متقوم بذاته لوجود العلة تقويماً و تقوماً وجوديين كتقويم ماهيتي الحيوان والناطق بذاتيهما لماهيّة الانسان في ذاتها ولكن التقويم والتقوّم هاهنا بحسب المفهوم وشيئة الماهية والتشبيه في انهما اذا نزعنا منها لم يبق شيئة ماهيّة الانسان فكذا اذا قطع النظر عن وجود القيوم تعالى فرضاً لم يبق الوجودات الخاصّة المضافة بذواتها .

قوله (ص ٤٩، س ١٦) : «فينكشف ان المسمى بالمعلول ....»

اي ثبت من الاصل الاول و هو ان التقويم والتقوم من الطرفين بالذات و من - الاصل الثاني و هو ان الجاعل وجود والمجعول وجود والوجود حقيقة واحدة مابه الاّمتياز فيه عين ما به الاّشتراك التوحيد الخاصّي .

قوله (ص ٥٠، س ٨) : «فهو الحقيقة والباقي شئونه ...»

بيان آخر لي ولم اره لغيري و هو افصح ان تعدد افراد حقيقة بتخلّل غيرها بينها كتخلّل غير المصباح في المصباح مثلاً فاذا فرضنا ان يكون كل شئ مصداق المصباح ولا موجود الاّ المصباح بحيث يكون الفصل المشترك بين مصباح و مصباح مصباحاً ايضاً و كذا المشير والمشار اليه والاّشارة كلها مصاييح كان الكل شيئاً واحداً فاذا جاوز الكثرة حدها انعكس ضدها فهكذا في النور الحقيقي الذي ليس سعته وشموله بفرض فارض وحاصل البيان بحيث يتبيّن اكتسائه في اية صورة من الاّقيسة اتّه كلما تعدّد تخلّل الغير فيه و ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يتخلّل الغير فيه لم يتعدّد فيجعل ذلك كبرى لقولنا النور الحقيقي لم يتخلّل الغير فيه فالتعدد الاّفرادي المترائي انما هو في الاّعيان الثابتة و كثرة المراتب النوريّة يؤكّد الوحدة و لذا سميناهم كثرة



نوريّة .

قوله (ص ٥١، س ١) : «ادى بنا اخيراً»

اى ما اجملناه اولاً تصرفنا فيه و فصلناه ثانياً بأن العليّة هي التشاؤن لا انا نكشنا  
ولسنا متصلين فيما قلنا فنفيها ثانياً اولاً و لهذا نظاير شتى كالحدوث الزمانى الذى  
يقوله المليثون فى مجموع العالم الطبيعى<sup>١</sup> يوافقهم المصنّف «قدس سره» اولاً و  
آخرأ ولكن يتصرف فى الحدوث ويجعله بمعنى التجدد الذاتى والسيلان الجوهرى لا  
ان يرافقهم اولاً فيه و ينفيه ثانياً و كحشر هذا الجسم بعينه كما يقوله كثير من المليين  
يرافقهم اولاً و آخرأ ولكن يتصرف بتبيين التفاوت بالآخرية والونيّة ومخفوطيه<sup>٢</sup>  
الهذية ببيان مناط التشخص والهوية هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام .

قوله (ص ٥١، س ٧) : «ليس فيما ذكره بعض اجلة العلماء ١ و سماه ذوق المتألهين ...»

القائل بالتوحيد اما يقول بكثرة الوجود و كثرة الوجود جميعاً و مع هذا يعد  
من الموحدين لكونه متفوها بكلمة التوحيد العوام واما يقول بوحدة الوجود و  
كثرة الوجود بمعنى المنسوب الى الوجود فان حقيقة الوجود عنده ليس لها انواع و  
لا افراد و لا مراتب و لا اجزاء عقلية و خارجية و لا قيام و لا عروض لها بالنسبة  
الى الساهية بل واحدة بسيطة قائمه بذاتها انما الماهيات منتسبات الى هذه الحضرة  
والكثرة فيها لا فيه و هذا قول منسوب الى ذوق التأله وهو توخيد الخواص وعكسه  
لم يقل به احد بل لا يصح ، واما يقول بوحدتهما جميعاً و هو قول الصوفية حيث

١- اى يوافقهم فى الحدوث و مسبوقية الحادث بالحدوث والعدم الزمانى ولكن لا على النحو الذى به يقول  
المتكلم القائل بانقطاع الفيض منه تعالى نعوذ بالله من التفوه به و كذا يوافق المليين فى المعاد الجسمانى  
ولكن لا على النحو الذى يذهب اليه المتكلم .

٢- والمراد من بعض الاجلة هو العلامة الدوانى فرشرحه على الهياكل النورية للحكيم المقتول .

يقولون ليس في الواقع الا وجود وموجود واحد تقيد بقيود اعتبارية يترأى منها كثرة وهمية و هذا يعدّ عندهم توحيداً خاصياً بل اخصياً وليس كذلك بل التوحيد الاخصى ما سيجىء لكن يمكن ارجاعه اليه واما يقول بوحدهما جميعاً في عين كثرتهما اما وحدة الوجود فلائته كما مرّ لا انواع تحته ولا افراد و اما كثرته فلان له مراتب و درجات متفاوتة بالكمال والنقص والتقدم والتأخر و نحو ذلك و اما وحدة الوجود في عين كثرته فلان الوجود لما كان اصيلاً كان الوجود الحقيقي هو الوجود فوحده و وحدته و مراتبه مراتبه وهذا هو التوحيد الاخصى .

قوله (ص ٥١، س ١٠) : لأن مبناه على ان الصادر عن الجاهل الماهية ....»

هذا هو العمدة في ابطال هذه الطريقة فانهم لمّا قالوا باصالة الماهية في التحقق وفي الجعل والوجود ايضاً لا بد ان يكون امرأ حقيقياً حتى يسوغ ان يكون هو الواجب وايضاً لما لم يقولوا بالمراتب في الوجود لا بد ان يكون كلاهما امرأ حقيقياً لئلا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد اعنى الوجود والامكان والوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وزعوا دار الواقع والنفس الامر الى شيئين و باصلين اثنين فلم ينجوا من الشرك الخفى بل هذا هو القول بالنور والظلمة الذى قال به الثنوى بحسب باطن الامر بخلاف الطريقة الاينية الحققة التى يقول بها المصنّف «قدس سره» من كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاضلة بنفس ذاتها فان النسوب والمنسوب اليه والنسبة الاشراقية كلها وجود فلم يضع في دار الواقع ونفس الامر غير الوجود قدمه ديثار ولم يجتمع المتقابلان لوجود المراتب في الوجود فالوجوب لمرتبة فوق التمام والامكان بمعنى الفقر والتعلق للمراتب التى دونه وقس العلية والمعلولية وغيرهما والماهية سراب بحث واعتبار صرف



قوله (ص ٥١، س ١٨) : «يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة» .  
وكذا حقيقة كل وجود معلول لكونه عين التعلق والارتباط و لم يذكره  
المصنّف «قدس سره» لأن مناط السؤال والجواب في المقامين واحد .  
وجه آخر في الجواب في المقامين ان مفهومى العلة والمعلول من المضاف لا  
حقيقتهما كما قلنا سابقاً انا اصطلحنا ان نطلق لفظ التعلق والربط و نحوهما الظاهر في  
الاضافات على الوجودات التى هي فوق الجوهرية فضلاً عن العرضية فضلاً عن -  
الاضافة سيما وجود مبدء المبادئ فاته كما قال الشيخ الرئيس فى موضع «الاول»  
تعالى لا نسبة له الى الاشياء انما الاشياء تنساب اليه» و معنى كلام الشيخ انه فى -  
الازل حيث لا وجود لشيء ولا اسم ولا رسم و «كان الله ولم يكن معه شيء» كيف يتحقق  
نسبة واما الاشياء اللائزالية فحيثما تحققت فهى روابط محضة اليه و تعلقات صرفه به  
لأنه بدؤه اللازم .

وجه آخر فى الجواب فى المقامين و فى المقامات الاخرى ككون العرض بذاته  
مضافاً الى الموضوع و كون الصورة بذاتها خالة و كون الهيولى فى ذاتها قابلةً ونحو  
ذلك انه فرق بين ما الاضافة معتبرة فى وجودها و بين ما هى معتبرة فى ماهيتها  
وما يصير الشيء من المقولة هو الثانى دون الاول و لعل قوله «قدس سره» فيما بعد  
واذا علمت ان كون هويّة عينيّة بحيث يلزمها بنفسها الشخصية اشارة الى هذا .

قوله (ص ٥٢، س ٢) : «فاعلم ان المضاف وغيره من امهات الاجناس ...»  
ان قلت : هذا بظاهره يؤكّد الاشكال اذ يريد المحذور فان هذه كلها مقبولة  
عند السورّد اذ مراده ان المضاف من اقسام الماهيات والواجب تعالى ليس له ماهية بل

هو محض الوجود و صرف النور فكيف يكون علّة بذاته والعلّة من اقسام المضاف ؟  
قلت : جواب المصنّف « قدس سره » يؤل الى انكار كون عليّته تعالى من الاضافة  
المقولية انما هي اضافة اشراقية و هي الوجود المنبسط الظهوري و عند العرفاء -  
المحققين العليّة هي التشآن .

قوله (ص ٥٣، س ٥) : « بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده »  
يعنى ان البرهان يضطرّك و يلجأك ان تعتقد بوجوده ولكن كلما تعقلته فهو غيره  
اذ لا ماهيّة له محفوظة في الموطنين و هو سنخ وراء سنخ المفاهيم الاّ انها آلات -  
للحافظ لا الملحوظات بالذات بخلاف الممكنات فانها تكتنه لوجود الساهيّة المشتركة  
لها و هي تحصل بماهياتها في الذهن وايضاً هو يعرف بنوره و يدرك بعين مستفاد منه  
فلم يدركه الا هو لا عقولنا . بماهى عقولنا « توحيدة اياه توحيدة، ونعت من ينعتة لاحد »  
قوله (ص ٥٢، س ١٦) : « في نوادر حكمية بعضها عرشية و بعضها مشرقية »

المراد بالعرشيّة ما كان من تحقيقاته المبينيّة على اصوله و بالمشرقية ما هي  
من الاصول المقررة عند القوم و قس عليه المصدرات بلفظ العرش او الشرق غالباً لولا  
تحريف من النسخ في العنوانات والمراد بالعرش الذهن تبعاً لعرش عالم العقل الكلّي  
الذى هو ايضاً احد معانى العرش او المراد به علم الله التفصيلي الذى هو ايضاً احد  
معانيه قال تعالى : « ولا يحيطون بشيء من علمه الاّ بما شاء » .

قوله (ص ٥٣، س ٧) : « والا لكان لغيره في ذاته تعالى تأثير »  
ولكان علمه مستفاد من المعلومات فكان انفعاليّاً و انهم مصرحون بان علمه  
فعلى و انّه قبل المعلوم و مقصوده ادخاله في اللازم حتى يتفرّع عليه التقسيم الى -  
الثلاثة ولكنه منقوض بالصور العلمية التي لنفوسنا فانها عوارضها والعارض ايضاً منقسم



الى الثلاثة و هذه الصور ليست من عوارض الماهية للنفس والا لكانت اعتبارية لان  
عارض الماهية من حيث هي كلازم الماهية اعتبارية كما تقرر ولكانت عارضة لماهية  
النفس مع قطع النظر عن الوجودين كما هو شأن عارض الماهية ولازمها من حيث هي  
ولا من العوارض الذهنية للنفس والا لتوقف عروضها على حصول النفس في ذهن  
حتى يعرضها هذه الصور و هذا ظاهر البطلان فبقى ان يكون عوارض خارجية مع انها  
علومها الحصولية الا تساميته والحل في كلا المقامين انها عوارض خارجية لائن  
عوارض الموجود التي تعرضه بسدخلية الوجود الخارجي خارجية و هيئات الموجود  
العيني المجرد عينية كهيئات الوجود العيني المادي كالماء ولا يصادم الذهنية  
بالاضافة والخارجية بالذات فالصور التي في نفوسنا في ذواتها خارجية و ذهنيته  
انما هي اذا قيست الى ذوات الصور حيث لا يترتب عليها تلك الاثار و هذا كما ان  
لفظ زيد و نقشه المرقوم في اللوح وجود لفظي و كتبى له بالقياس الى وجوده المادي  
الخارجي الطبيعي واما بالقياس الى انفسهما و انهما ليبقيان في الهواء والقرطاس مثلاً  
فهما موجودان عينيان والنسبة تحصل للشئ باعتبار غيره وما للشئ باعتبار ذاته مقدم  
بالذات على ما له باعتبار غيره ولو سمو الصوَر المرتسمة في ذاته تعالى ذهنية ارادوا  
انها علمية في مقابل ذوات الصور حيث ان وجود الموجودات الطبيعية للمادة و  
متشابهك بالاعدام لغية الجزء عن الكل وعن الكل وهما من موانع العلمية لا  
انها ذهنية في مقابل الخارجية اي لا يترتب عليها الاثار فانها في باب ترتب الاثار  
انهم كيف و هي العلوم الفعلية التي هي منشأ وجود المعلومات في الخارج و امّا -  
السجودات العينية الغير الطبيعية عن اولات الصور فهي وان لم يكن وجودها للمادة  
ولا انها متشابهة بالاعدام الا ان لها وجوداً لانفسها عندهم والعلم والمعلوم بالذات لا

بدءً ان يكون وجوده للعالم ولذا لم يقولوا بكونها بوجوداتها العينية علماً و معلوماً بالذات للواجب تعالى كالأشراقين لآستحالة تصويره تعالى فى عقل او ذهن وايضاً لو جاز حصوله فى ذهن لم يكن هذه اللوازم ذهنية لآن عروضها لا يتوقف على حصوله تعالى فى ذهن حتى تعرضه هى ولا حالة منتظرة للعروض قطعاً والعوارض الذهنية ما للوجود الذهنى بخصوصه مدخل فى عروضها .

قوله (ص ٥٣، س ١٠) : «وليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته» وايضاً لو كانت هذه لوازم الماهية لكانت اعتبارية كما ذكرنا فى عوارض النفس والتالى باطل لآتها اتم تأصلاً من اولات الصور اعنى المعلومات العينية لآتها عللها حيث ان علمه تعالى فعلى لا انفعالى يعنى ان العلم من الصفات الحقيقية فلا بد ان يكون عين الذات و يكون الذات مصداقه اذ «كمال الاخلص نفى الصفات ؛ ومن وصفه فقد قرنه» و هذا كما ان ذات العقل والنفس الناطقة مصداق علمهما بذاتهما و اما الاضافية المحضة والسلبية فلا اذ حقيقة الوجود لا يكون مصداقاً ذاتياً للاضافة والسلب نعم يكون مبدء الاتزاع تعيناً .

قوله (ص ٥٤، س ٤) : «من باب الاشتباه بين الافعال التجددى» وهو ان يستفيد الشئ كمالاً من الغير بمدخلية المادة كاستفادة الماء الحرارة فاتتصاف الملزومات بلوازمها ليس من هذا القبيل اذ لم تستفدها من غيرها بل يكفى نفس الملزوم فى ترتيب اللازم عليه و نشأ منه ولو كان النار مادة لم يكن لها مدخلية فمادة النار فى قبول النار الحرارة غير معتبرة بحيث لو فرض ان الصور النوعية النارية مجردة عن مادتها لكانت حارة والاربعة لو تجردت عن موضوعها لكانت زوجاً فالصور المرتسمة فى ذاته لما كانت منبعثة من نفس ذاته بلا مدخلية الغير فاعلا كان او قابلاً كان قبول الذات اياها بمعنى الاتصاف لا الافعال من الغير نعم قبولاً



النفس صورها العلميّة انفعال لأن علمها بعد المعلول و استفاد منه و ليست منبعثة من ذاتها انبعث اللازم من الملزوم وبالجملة القبول فيه تعالى نفس الصدور والاتّصاف عين الاءنبعاث ففيه فيه و عنه واحد .

قوله (ص ٥٤، س ٦) : «ليس متصفاً بها ولا مستكسلاً بها ولا منفعلاً عنها» .  
الفرق بين الثلاثة انه اراد بالاءتصاف ان تنبعث هي عن ذاته ولكن يكون لها سوائيّة مع الذات ولا يكون من صقع الذات موجودة بوجوده باقية ببقائه بل بابقائه والحال انها اشدّ اتصالاً به من اتصال العقول التي هي عند المصنّف «قدس سره» من صقع الربويّة او انبعاثها لا يكون بان يكون الذات جامعة لها بنحو اعلى مع انّه بسيط الحقيقة كل الوجودات و اراد بالاءستكمال بها والاءتفعال عنها ان لا تنبعث عن ذاته بل يكون من غيره والفرق بينهما بان الاءستكمال بها بالنسبة الى السبب القريب اعنى الصور والاءتفعال بالنسبة الى السبب البعيد اعنى مفيد الصور و هذا كما فى علم النفس فان الصور الحاصلة فيها علمها الانفعال فان العقل الفعال يفيدها الصور عندهم فالصور مكسّلتها القريب والعقل الفعال مكسّلتها البعيد .

قوله (ص ٥٤، س ٧) : «بل هي من التوابع»

يعنى انها بعد تساميّة الذات وليس علو الذات و مجده كما قالوا بها بل بكونه بحيث تنبعث هي عنه والمصدر لا محالة واجد و جامع كمالات الصوادر وفعلياتها فان معطى الشئ ليس فاقدّاً له فكما ان كماله بسبب الصفات الاءضافيّة لا بانفسها كذلك هنا كما له بسبب هذه الصور لا بذواتها و مبدء هذه نحو اعلاها و اتسها و ابسطها التذى هو عين ذاته و لذا قالوا علمه الكمالى علمه الاءجمالى بما عدى ذاته السطوى فى علمه التفصيلى لذاته بذاته .

قوله (ص ٥٤، س ٩) : «كنشوا الاعداد...»

وكالصور العقلية من الاربعة والاثني عشر تقساماً بمتساويين والزوجية والزوجية القائمة بعقلك بترتيب و نظام سببي و مسبب الّا انها مرتبة ترتيباً زمانياً تعاقبياً والصور العلمية الالهية مرتبة ترتيباً جمعياً لا تعاقبياً سرمدياً ولا دهريةً فضلاً عن كونه زمانياً .

قوله (ص ٥٤، س ١) : «و عن الرابع والخامس بانه تميز محل الخلاف»

وايضاً لما كان بناء الرابع على ان الاشياء تحصل بانفسها في النشأة العلمية فصورة المعلول الاول القائمة به تعالى هو المعلول الاول لتوافق العلم والمعلوم سيما العلم الازلي الذي هو حق نفس الامر لكل شيء وما هي عليه من اي شيء فالجواب ان المعلول الاول الذي دلّ البرهان على انه مبين ذاته ماهية الموجود بوجوده - الجبروتى الخاص به لا ماهية الموجود بالموجود العلمى السرمدى لان علمه كذاته سرمدى و بناء الرابع على ان الصور المرتسمة امور سوى ذاته سوائيه كسوائيه افعاله وليست كذلك لان سوائيه الصفة ليست كسوائيه الفعل الا ترى ان المصنف (قدس سره) يقول في العقول و هي من الّا فعال انها من صقع الربوبية و انها باقية ببقاء الله لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده فكيف يكون صورها العلمية و ايجادها فايجاد المعلول الاول بتوسط صورة مثل ان يقال ايجاده عن علم به ولا محذور فيه بل هو - الحق اللازم بلا شبهة تعتريه مثلاً البناء الذى يصدر منك فعلك و يباينك ولكن - البناء صورته في نفسك لتوجد في الخارج لا يباينك بل علمك و يجوز ان توصف به انت .

قوله (ص ٥٤، س ١٤) : «فعلى الاول لزم ان يكون موجودات ....»

فيه ان جواهرها جواهر ذهنية و اعراض خارجية فلا يلزم ان يكون موجودات



عينية ولا تضاعف الصور على ان المعلوم معلوم بالعلم والعلم معلوم بنفس ذاته و  
ايضاً كما مر لا بدّ في كون الشيء جوهرًا او عرضاً من سوائية اريد بما فيها فانها واجبة  
بوجوب الله لا بايجابه باقيه ببقاء الله لا بابقائه .

قوله (ص ٥٥ ، س ٣) : « لسذاجتها ..... »

وايضاً لو كان العلم بهذا الاستعمال صورياً لكان صورته اما في العاقلة فيكون  
كلياً يوجب الاستعمال الجزئي واما في القوى الجزئية فيتوقف على استعمال آخر ويدور  
او يتسلسل وكذا العلم بالمستعملات اذا العلم باستعمالها يستلزم العلم بها فلو كانت صورها  
في العقل كانت كلية ولو كانت في قوى جزئية اخرى تسلسل ولو كانت في ذواتها  
اجتمع المثلان فالعلم بها حضوري تارة يعلمها من فاتها لان ذات النفس جامعة للنحو  
الاعلى من كل قوة وما فيها و هي لفّ القوى و متنها والقوى نشرها و شرحها و  
تعشقها عشقاً جبلياً تابعا لعشقها الفطري بذاتها ومقوم ذاتها لان من عشق شيئاً عشق آثاره  
وتارة تعلمها حضور ما بوجوداتها التي هي مقام ظهور النفس و وحدتها في الكثرة و  
ليس جميع فاعليّة النفس كفاعليتها للكتابة بل لها آية فاعليّة الحق بالتجلي و بالعناية  
وبالرضا ولا كل علمها حصولياً ولا جميع مراتبها الوهم والخيال ولا العقل التفصيلي  
الستند من عقلها الاجمالي حتى اذا لم يكن فيها صور ادراكية او عقلية امكن ان  
يسلب عنها العلم اذ نفى الخاص لا يستلزم نفى العام و هذه من البرهانيات لدينا و ان

١- اذا كانت الصور العلمية القائمة به تعالى من لوازم وجوده الخارجي يلزم ان يكون موجودات عينية لان  
لازم الوجود الخارجي امر خارجي ان كان اللازم من الجواهر فلامحالة جوهر خارجي و ان كان اللازم من الاعراض  
والصور التابعة فيكون عرضاً خارجياً غير حاصل فيه تعالى حتى يقال : فيه ان جواهرها جواهر خارجي.....  
الخ ...

خفيت على كثير من اهل النظر والبحث .

قوله (ص ٥٥، س ٧) : «وخامسها ان الفاعل اما بالطبع» .

وجه الضبط لاقسام الفاعل بالترديد بين النفي والاثبات ان يقال: الفاعل اما ان يكون له علم بفعله اولاً والثاني اما ان يلايم فعله طبعه فهو الفاعل بالطبع اولاً فهو الفاعل بالقسر والاول اما ان لا يكون فعله بارادته بل يفعل بكره منه فهو الفاعل بالجبر او يكون فاما ان يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالاً لا غير فهو الفاعل بالرضا اولاً بل يكون علمه بفعله تفصيلاً سابقاً فاما ان يقرن علمه بالداعي الزايد فهو الفاعل بالقصد اولاً بل يكون نفس العلم فعلياً منشأً للمعلوم بلا رويّة و تصديق بفايدة زايدة على ذات الفاعل فاما ان يكون ذلك العلم بالفعل زايداً على ذاته فهو الفاعل بالعناية اولاً بان يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته فعلمه بذاته على وجه استتبع علمه بفعله استتباعاً غير متأخر فى الوجود و ذلك لانطواء وجودات الافعال فى وجود الفاعل و ذلك هو العلم الاجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى فهو الفاعل بالتجلى و يقال له العناية بالمعنى الاعم و قد اشرت الى وجه الضبط هذا فى المنظومة المسمّاة بغير الفرايد من شاء فليرجع اليها وليحفظ .

قوله : «وبالقصد» هذا هو القصد بالمعنى الاخص اى بالقصد بلا داع عند

الاشاعة القائلين بالارادة الجزافية و بالقصد مع الداعي عند المعتزلة .

قوله : «قال فى الميمر العاشر منه» الميمر بفتح الميمين من حاشيتى الياء المشاة

من تحت المنقلبة من الهمزة اما من المؤامرة بمعنى المشاورة او من الاءمارة بالفتح او

بالكسر او من الامرة بالتحريك بمعنى النماء والزيادة او من الامر واحد الاءمور او من



الامر بكسر الهمزة بمعنى القلب والعقل والنفس هذا ملخص كلام السيد المحقق الداماد (قدس سره) اقول في وجه المناسبة في تسمية ابواب اثولوجيا بالمير انه ان كان من المؤامرة فلائها محال المشاورة مع العقل الفعال وان كان من الاشارة اي العلامة فلائها معالم الحق و مناهج الصدق و ان كان من الاشارة اي العلامة فلائها معالم الحق و مناهج الصدق وان كان من الاشارة بالكسر اي الرياسة فلائها يعرفها يوجب الرياسة المعنوية والدولة الحققة وان كان من الاشارة بالتحريك فلائها يوجب نماء وجود النفس و زيادة ثرة شجرة وجودها و ان كان من الامر بالفتح مقابل الخلق كما قال تعالى «الا له الخلق والامر» او من الامر بالكسر فلائها معارف عالم الامر والقلب والعقل والنفس و ان كان من الامر واحدا لاوامر فلائها لا شتمالها على البراهين يأمر النفس بالاذعان والايقان .

قوله (ص ٥٥، س ١٤) : «فانه لا يمثل اولا في نفسه ولا يحتذى» .

الاول ان تنبعث هي عن نفسه فيكون علماً فعلياً والثاني ان يستفاد من الاشياء فيكون علماً انفعالياً استفادياً من الاشياء وكلاهما باطل عند المعلم الاول كما ينادى كلامه هذا و قوله : «لانه لم يكن شيء» . و قوله : «لان ذاته مثال كل شيء» لف و نشر مشوش والمراد و يكون ذاته مثال كل شيء ان فيه النحو الاعلى من كل شيء فانه بسيط الحقيقة فيه كل الوجودات بمصداق واحد بسيط و قوله : «فالمثال لا يتمثل» اراد به ان من هو جامع الوجود العيني التام من الشيء و شيئته الشيء بتمامه لا ينقصه لايحتاج في انكشاف ذلك الشيء عليه الى وجدان صورته .

قوله : «وذلك انه هو الذي ابدع الرويئة» استدل على نفى الصور بوجهين :

احدهما ان الروية معلولة و صفه مخلوقاته و هو منزّه عن الاتصاف بالمخلوق و صفاته وايضاً الروية بقول مطلق اذا كانت من مبدعاته فلا يبقى شيء منها يكون في صقع الله تعالى ولا سيما يكون من صفاته التي هي عين ذاته فهذا الكلام من المعلم نظير ما ورد عن الائمة الهادين عليهم السلام «هو الذي كيف الكيف ولا كيف له واين الاين فلا اين له» والاخر التسلسل .

قوله : اذ ربما لم يكن (الى آخره) استعمال كلمة رب اشارة الى انه ربما يتحقق العلاقة للماهية مع المعلول كما في الماهية و لوازمها .

قوله (ص ٥٦، س ١٠) : «ولا العلم بمفهوم العلية الاضافية ...»

و ايضاً هذا ينعكس مع انهم قالوا العلم بالعلية مستلزم للعلم بالمعلول ولا عكس و مثله القول في قوله (قدس سره) : ولا العلم بها من جميع الوجوه. لانه ايضاً ينعكس فان جميع الوجوه يشمل ان يعلم ان المعلول من اية خصوصية و اية علة فاضله و لان العلة ايضاً هو الوجه الاعلى الا تم بالنسبة الى المعلول .

قوله (ص ٥٦، س ١٣) : «بل المراد به العلم من الجهة التي هي بها علة»

و هذه الجهة هي الخصوصية التي لا بد منها في العلة بالنسبة الى المعلول الخاص مثل الصورة النوعية المسخنة في النار للحرارة والصورة النوعية السبردة في الماء للبرودة بشرط ان تكونا مستجمعين لشرايط التأثير فحضور تلك الجهة عيناً و ذهنياً حضور المعلول الخاص لعدم جواز التخلف بينهما هذا على طريقة القوم و اما على المشرب الاعذب والاعلى من ان العلة جامعة للكمال الاول والكمالات الثانية التي للمعلول و منطوقها النحو الاعلى من المعلول فالعلم بها عين العلم به والاستلزام



استلزام شىء لشىء غير متأخّر فى الوجود بل كلاهما موجود بوجود واحد .  
 قوله : «وهو علم ضعيف» لانه علم حصولى ومن هذا القبيل علم المنجم بلوازم  
 الاوضاع و علم الطبيب بالمندرات .

قوله (ص ٥٦، س ٢٥) : «جهة امكانية»

هى الصحة والامكان اما ذاتى فيستلزم الماهية واما استعدادى فيستلزم المادة  
 سيما عند من يقول وقوع الترك وقتاً ووقوع الفعل وقتاً مع لزوم انقطاع الفيض ولوجعل  
 الامكان صفة المفعول كما ظن كان صفة الموجب فعل الموجب كالحراق من النار  
 ايضاً مقدورا على ان القدرة صفة الفاعل فكيف يفسر بصفة المفعول والمعرّف لا  
 يباين المعرّف .

قوله : «انا قد اثبتنا قدرته تعالى بهذا المعنى» اى فى المراتب المتأخرة من—  
 الظهور كالعلم والمشيئة كما قال تعالى : «ولا يحيطون بشىء من علمه<sup>١</sup> الا بما شاء،  
 وما تشاؤون الا ان يشاء الله<sup>٢</sup>» و كذا البدء الذى لا وليائه و انبيائه والاسف والمرض  
 والتردد و نحوها او نقول حقيقة البدء والتردد زوال علم و حصول علم و كذا  
 القدرة بهذا المعنى وقوع ترك عن علم و وقوع فعل كذا والوجودات جميعاً علمه  
 وهذه الوجودات علوم تتكون و تنقضى فى صفحات المواد التى بالنسبة اليه تعالى  
 كصحائف اذهاننا بالنسبة اليها والقوى الفعلية كلاً مفارقاتها و مقارناتها قدرته  
 الفعلية و انما لا تستلزم التكثر والتغير لانهما بما هى مضافه اليه تعالى ازليّة كما  
 قالوا الا شياء بالنسبة اليه تعالى واجبات ثابتات .

قوله (ص ٥٧، س ١٠) : «بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات.....»

كان على المصنف (قدس سره) بيان كون الوجود كلاماً كما سمو الوجود المنبسط : كلمة كن . و عبّر على عليه السلام في نهج البلاغة عنه بها حيث قال «انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع» و انما كلامه فعله بيان ذلك ان حقيقة الكلام هي ما يعرب عن الضمير فهو وجود يحضر به وجود آخر عند النفس وما سمّاه الجمهور كلاماً هذا حقيقته الا انه خص بالصوت لكونه اسهل تأديةً لضرورة التنفس و اسرع وصولاً وتحولاً وجعله كذلك بالمواضعة ولو تواضعوا على الحركات والكيفيات الاخر سوى المسموعات بحيث صار الحضور المذكور ميسراً والعادة جارية كانت كلمات بلاشائية مجاز فكون الكلام صوتاً بالمؤانسة والمواضعة لا من الامور الطبيعية .

اذا عرفت هذا فاعرف ان الوجود الذي هو مقام الظهور معرب عما في الضمير من الغيب المكنون والسر المصون و كل مرتبة منه له دلالة ذاتية بالطبع والفطرة لا بالمواضعة البشرية بل بالوضع الالهي على اسم من اسماء الله الحسنى و صفة من صفاته العليا فهو كلام بالحقيقة ثم ان مراده (قدس سره) بالكلمات التامات العقول المفارقات والائوار القاهرات في سلسلة البدايات و بالآيات المحكمات و اخر متشابهات العقول المجردات في سلسلة النهايات والكلمات الطيّبات الصاعدات والمراد بكسوة الالفاظ والعبارات الاجساد الدائرات و معلوم ان من كان وجوده كلام الله كان كلامه اللفظي و نطقه اللهجي كلام الله ايضاً حالة انساخه عن الوجود الكوني كما قال بعض اهل العصمة : «كررت اياك نعبد حتى سمعته من قائلها» والتشابه اما باعتبار

١- و هو الصادق عليه السلام حيث قال ما زلت اكررها حتى سمعتها من قائلها. قال الشيخ العارف صاحب



الحركة الجوهرية في الاكسيه و جنبه التعلق اتوا به متشابها و اما باعتبار اشتباه الكلمات الطيبات بغيرها اللازم لهذه النشأة الى تميز الخبيث من الطيب .

اي بسا كس را كه صورت راه زد قصد صورت كرد و بر «الله» زد

والكلام قرآن و فرقان باعتبارين اي اعتبار الوجود واعتبار الماهية فان الوجود مدار الجمع والماهية مشار الفرق واصل قراء الشيء جمعه و ضمّه و عالم العقول باعتبار وجودها كانها شيء واحد بل شيء واحد هو القرآن فباعتبار الشدة والضعف الخاصين والماهيات المتخالفة فرقان وان قلنا لا ماهية للعقول كما هو مذهبه (قدس سره) فالفرقانية باعتبار السراتب المتفاضلة فان العقول عنده حقيقة واحدة ذات درجات والقرآنية باعتبار الاصل المحفوظ والوحدة حينئذ اظهر .

قوله (ص ٥٧، س ١٢) : «وهما جميعا غير الكتاب لانه من عالم الخلق»

قد مشى هنا على وتيرة كثير من اهل التحقيق والعرفان بان الكلام عالم الامر والمجردات والكتاب عالم الخلق والامتدادات فابدى فروقا ثلاثة بين الكلام والكتاب ولكن في كتابه الكبير<sup>١</sup> و كتابه المسمى بمفاتيح الغيب<sup>٢</sup> مشى منهجا آخر و هو ان كل كلام كتاب بوجه و كل كتاب كلام بوجه من شاء فلينظر .

قوله : «وما كنت تتلو من قبله» التأويل المناسب لهذا المقام انك حين كنت

العوارف و كان لسانه عليه السلام في هذا المقام كشجرة طور . مصطلحات العرفاء، ملا عبد الرزاق .

١- الهيات اسفار ١٢٨٢ هـ ق : في بيان وجوه الفرق بين الكتاب والكلام ص ١٠١ الى ١٠٦ .

٢- اوائل مفاتيح الغيب طسنگي طهران آخر شرح اصول كافي مؤلف ص ٦٥٤، ٦٥٣ في بعض الاخبار الواردة

عن ائمتنا و ساداتنا في مقام بيان القبلة و جهتها «بين المشرق والمغرب القبلة»

فى عالم المعنى ما كنت مختلطاً بالصورة واليمين عالم العقل فما كان لك هناك تخاطيط  
وتصاوير اذاً لارتاب الغالون بتذكر مقامك الشامخ والغفلة عن مقام تلطخك بالتصوير  
الجسدى .

قوله (ص ٥٧، س ١٣) : «بل هو آيات بينات»

لفظ الآيات والصدور و ان ناسب الكتاب ايضاً الا ان الوصف بالبينات و لفظ -  
العلم بالايمان الكلام اذ ذاك العالم الشامخ الالهى هو عالم الذكر الحكيم و دار اليقين  
فان ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها وهناك لا ظن ولا تخمين ولا تردد ولا غلط.

قوله (ص ٥٧، س ١٦) : «كالفرق بين عيسى و آدم .....

اى فى ان الكتاب مخلوق من شىء اى من المادّة كآدم خلقه من تراب والكلام  
منشأ لا من شىء كعيسى فانه روح الله الغالب عليه التجرد والامرّيّة ولذا كانت قبلته  
المشرق كما ان موسى عليه السلام كان قبلته المغرب «وما كنت بجانب الغربى اذ قضينا  
الى موسى الامر» و نبينا صلى الله عليه وآله وسلم كان قبلته بين المشرق والمغرب لا  
شرقيّة ولا غربيّة ٢ .

قوله (ص ٥٨، س ١٠) : «فاول نشأت الانسان البشرى»

اى نشأته البشريّة الاولى فى الصعود آدميه و نشأته الروحيّة الاخريّة فى  
عيسوية ففى الانسان كما كان آدم كان عيسى و عيسى فى السماء و آدم فى الارض «انى  
جاعل فى الارض ٣ خليفه» .



قوله (ص ٥٨، س ١٢) : «ان الاعتقاد في افعال العباد.....»

بيان ذلك ان فعل الله «تبارك وتعالى» هو الوجود المنبسط، و يقال له: «الفيض المقدس» و «الرحمة الواسعة» و «كلمة كن» و غير ذلك من الأسماء الحسنى ، و هو واحد كما قال تعالى: «وما امرنا الا واحدا» و بمقتضى السّخية له وحدة ظليّة كما ان لذاته تعالى وحدة حقة حقيقية ؛ فحصول هذا الوجود عن الحق تعالى حصول وجود الكل جواهرًا كانت او اعراضًا، فاذا تقيّد عن الاطلاق و صار مضافًا الى الماهيات والاعيان صار الماهيات ايضاً موجودة؛ لكن لم يسلب عنه حكمه و اثره بنفسه .

وللماهيات ايضاً الحكم والامر حصل للوجود المضاف ماهيةً فلهذا الوجود وجهان وجه يلي الرب و وجه يلي الماهية وكذلك لاثره؛ اذ كل ممكن زوج تركيبي . ومن المقررات ان الكلى الطبيعي موجود و ان كان بالعرض و يكون الوجود واسطة [له] في العروض كواسطة الفصل لتحصل الجنس سيما في البسائط الخارجية . والسراد بالكلى الطبيعي الساهية المطلقة المقسم؛ والمطلقة للمخلوطة والسجدة ، فهذا الوجود كما انه منسوب الى الله وظهور الله و نور الله في السماوات والارض وفي - الذوات والصفات والافعال؛ كذلك مضاف الى الساهيات وانتظم انها ايضاً موجودات فكما انّ للسماء وجوداً وللارض وجوداً ، كذلك للمكثف وجود لكن من المقررات ايضاً ان نسبة الشيء الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان فالأثر، اثر الله من حيث ان ذلك الوجود ظهور الله ، و اثر الانسان من حيث ان ذلك الوجود؛ وجود الانسان اذ قد علست ان له نسبة الى القابل ايضاً وانه انتظم ان للماهيات ايضاً وجوداً فلا يهمل

شئ من الجانبين لكن الاثر ذو وجهين كما مر فهو بما هو مقيد راجع الى المقيد و بما هو مطلق راجع الى المطلق و ليس الاثر بما هو مقيد مستنداً الى الله كما يقوله الاشعري سواء كان الفعل خيراً و شراً لانه بما هو محدود ناقص، والله تعالى اجل من ان ينسب اليه الناقص المحدود و ان كان كالصلوة والزكاة فالنقص راجع الى النقص والكمال الى الكمال وليس هذا قولاً بالتثنية لان التثنية يقول بمبدئين موجودين ونحن ارجعنا العدم الى العدم لان النقص عدم و معنى العلية في العدم الاستتباع و مآلها انتفاء علية الوجود للوجود و ليس في المبدء ولا في الاثر تركيب حقيقي كما في الطين بل كالتركيب من المبهم والسعين والجنس والفصل في البسيط، و هذا معنى «الامر بين الامرين» المأثور من اهل العصمة فالفعل بسيط اختيار محض في عين كونه تسخيراً صرفاً و تسخير بحث في عين كونه اختياراً محضاً و لذا حين سئل بعض ائمتنا «عليهم السلام» : هل يكون منزلة بين الجبر والتفويض. قال عليه السلام: «نعم منزلة بين المنزلتين»<sup>١</sup> اوسع مما بين السماء والارض» و سبب الاوسعية: ان ما بين السماء والارض ليس سماء ولا ارض بخلاف ما نحن فيه<sup>٢</sup>.

١- من طريق الكافي عن صالح بن سهل من بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال: «سئل عن الجبر والقدر. قال لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم.» ايفاظات سيد مخفق داماد مبحث جبر وتفويض حاشيه قيسات ١٣١٢ هـ ق ص ٩٦، ٩٧، ٩٨ في الكافي : عن ابي عبد الله «لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم» عن ابي جعفر ابي عبد الله حين سئل : هل بين الجبر والقدر منزلة فما لانعم اوسع مما بين السماء والارض» عن ابي عبد الله ايضاً (حين سئل عليه السلام عن المنزلة بين الجبر والقدر) اوسع مما بين السماء الى الارض» ان شئت تفصيل هذا المذهب والاقوال الواردة فيه فعليك بالمراجعة الى شرح اصول شيخنا الكليني شارحه العلامة صدر المحققين وهو «ره» متفرد بين العامة والخاصة في تحقيق العقائد الاسلامية .

٢- لان للوجود مراتب و لكل مرتبة فاعل و استناد والاستناد مصداق للامر بين الامرين .



ثم استعمال لفظ الجبر غير صواب لانه يستدعى ارادتين متباينتين احديهما جابرة والاخرى مجبورة وهنا ليس كذلك فالصواب ما استعملنا من لفظ التسخير او القهر كما في الكتاب الالهي «كل مسخرات بامرہ و هو القاهر فوق عباده» .

قوله (ص ٥٩، س ١٣) :

واتلو جميعاً قوله تعالى: قاتلوهم<sup>٢</sup> يعدّ بهم الله بايديكم» واتلوا ايضاً قوله: «ان الله يقبل التوبة عن عباده و يأخذ الصدقات» فقد اسند الاخذ الى نفسه و انت ترى ان الفقراء يأخذونها فاخذ الحق في عين اخذ الخلق فما لطف اشاراته وما ادق تلويحاته. قوله: «ان مقتضى التوحيد الخاصي حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه...» الى قوله: «من غير لزوم تجسم» عدم اللزوم يستقيم بتحصيل القدر المشترك بين الرقائق والحقايق مفهوماً و مصداقاً اما الاول فبان يعلم ان اللفظ موضوع للمعنى العام المشترك فيه لجمع ما يستعمل فاليد معناها ما به يبسط و يقبض و يبطش سواء كان قدرة مجرداً او مجرد علم فعلى او جارحة او همة والعرش ما يعلو عليه الوجود العالى المرتبة سواء كان روحانياً كالقلب والعقل والوجود المنبسط او جسمانياً وفي الامور الاخرية الميزان موضوع لسا يوزن ويقاوس به الشئ مطلقاً سواء كان محسوساً او متخيلاً او معقولاً و اذا كان محسوساً فباي شكل وايّة هيئة كان فيشمل ذا الكفتين والقبان والمسطر والمنطق والنحو والعروض والعقل و جميع ما يطلق عليه ، والقلم موضوع لما ينتقش به الشئ مطلقاً فيشمل القلم الاعلى الذي هو العقل الكلى والعقل

١- سورة ١٦، آية ١٢

٢- سورة ٩، آية ١٤

٣- سورة ٩، آية ١٠٥.

الفعال الذي ينتقش به النفوس الناطقة والخيال والمصورة والقلم الجسماني سواء كان من قصب او ذهب او خشب او غيرها واللوح لما ينتقش فيه وهكذا في البواقى والواضع هو الله تعالى و انما عبّر بظاهر المعنى والمفهوم الاول لشمول المصاديق المحسوسة و تغاير الكلى والحصّة بالاعتبار فالتوصيف من باب قولهم: «ماصح» على الفرد صح على الطبيعة» و اما الثانى فيتم بوجود اصل محفوظ فى جميع مصاديق مفهوم اللفظ و قد قرر فى مباحث التشكيك ان فى الحقيقة البسيطة المشكّكة ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، فذلك الاصل المحفوظ والسنخ الباقي هو بازاء المفهوم المشترك و يجوز اختلاف افراد نوع واحد فى التجرد والتجسم لما تقرر من اصالة الوجود و جواز الاشتداد فى الجوهر فلا الحقيقة خارجة عن المعنى الحقيقى ولا الرقيقة ولا رقيقة الرقيقة ولا اللفظ مخصوص باحديهما حتى يكون الاخرى مجازاً ، والاصل المحفوظ ليس جسمًا ولا جسمانيًا حتى يلزم التجسم والتشبيه وكل الحقايق [متأسية] فى هذا المعنى بالوجود .

قوله (ص ٥٩، س ٣) : «ولم يأخذوا علم الكتاب من الله و رسوله.....»

والحال ان الله تعالى قال: «اتقوا الله<sup>١</sup> يعلمكم الله» وان المعصوم عليه السلام قال كما فى اصول الكافى: «اعرفوا الله بالله<sup>٢</sup> والرسول بالرسالة» و عن ابى يزيد البسطامى (قدس سره) : «اخذتم علمكم ميتاً عن ميت و اخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت» .

قوله (ص ٥٩، س ٥) : فكيف يكون بعضها....»

اى مع ان اجزاء المتصل القار و غير القار متشابهة فى الحد والاسم و مشابهة

١- سورة ٢، آية ٢٨٣ «اتقوا الله و يعلمكم الله...»

٢- باب الحجة من كتاب الوافى للعارف الفيض «قده» وشرح اصول الكافى لمولانا صدر الحكماء (ره) .



للكل فيهما والمتقدم والمتأخر متقابلان.

قوله (ص ٦٠، س ٩) : «وكل ماهية حقيقتها اتصال التجدد.....»

بل كل حقيقة مقولة بالتشكيك بحسب الاوليه والاخرويه يكون هذا حكمه .

قوله (ص ٦١، س ٢) : «ولا يتصور غيره لضعف هذا الوجود.....»

يعنى ان المعية في كل بحسبه ففى القارات معية السعين بنحو الاجتماع و فى -

السيالات بنحو التعاقب تحقيقاً لمعنى السيلان فالترتيب الزمانى لا يقدر فيها .

قوله (ص ٦١، س ٣) : «فليس فيه جدوى.....»

لهم ان يثبتوا الجدوى فيه بان الاضافة امر "عقلى فالاجزاء مالم يعتبرها العقل

متقدمة و متأخرة ليست مضافه حتى يطالب المعية و اذا اعتبرها العقل ففى العقل لها

السعية و ايضاً لما كانت الاشياء تحصل بانفسها فى العقل فالمعية العقلية لهما فى نفس

الامر لانهما فيه هما فيها .

قوله (ص ٦١ ، س ١١) : «فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بحق لازم...»

فمناط كونه قسماً آخر ليس مجرد ان المتقدم و المتأخر وما فيه واحد حتى ان

يقال الزمان ايضاً كذلك بل لان الوحدة هنا تم من كل الوحدات فضلاً عن وحدة

ضعيفة اتصالية للزمان اذ الوجود الحقيقى والوجوب الذاتى ليس له افراد ولا اجزاء

عقلية ولا خارجية ولا مقدارية وبالجمله ليس فيه شىء و شىء بوجه و مع ذلك

«هو الاول والاخر والظاهر والباطن» على ان تقدم الزمان و تأخره ايضاً بالوجود -

الحقيقى الذى وجود الزمان بوحدته الاتصالية التى لا بداية زمانيه و لا نهاية له شأن

من شئونه كما قال (قدس سره) فلا يتقدم (الى آخره) و هاهنا بيان اسهل لهذا التقدم

اما قوله: «تجليه فى اسمائه» فهو ان لله الاسماء الحسنى سبعة و هى : الحى العليم

القدير المريد السميع البصير المتكلم والكل وجودها واحد عين ذات الحق تعالى لان  
اعتبار الحياة مقدم " على اعتبار العلم واعتبار العلم على اعتبار القدرة و هكذا وفي  
الاحاديث «علم و شاء و اراد و قضى و قدر و امضى» و اما قوله (قدس سره): «و شر  
له» فبيانه ان لكل موجود سواه جهة نورانية و جهة ظلمانية و الجهة النورانية هي  
وجه الله الواحد فتقدمه و تأخره بالحق «اينما تولّوا فثمّ وجه الله» .

قوله (ص ٦١، س ١٦) : «وتقدم نفس الوجود على الوجود» .

اي مضافاً الى الساهية فلا يرجع الى التقدم بالحق لان ذلك التقدم كان في -  
الوجود مضافاً الى الحق لكن لا فرق محصل يتميز به عن ساير الاقسام لان التقدم والتأخر  
في الوجود الحقيقي مضافاً الى الحق هو التقدم بالحق فان انحاء الوجودات مراتب  
شئون الحق الذاتية كما اشار (قدس سره) اليه و بما هو مضاف الى الاشياء تقدم بالعلية  
او بالطبع او غيرهما لان العلية والمعلولية في الوجودات بالذات و اما شئيه الساهية  
فالتقدم والتأخر فيها بالعرض اللهم الا ان يقال: تقدم نفس الوجودات بعضها على بعض  
بما هي وجودات ومن حيث: ان الوجود ذو كثرة نورية اي: ذو مراتب متفاضلة  
تقدم بالحقيقة و من حيث اضافة الوجود الى الحق تعالى وان ما به الامتياز عين ما به  
الاشتراك و ان الاول هو الآخر و من حيث الاضافة الى الماهيات و هي الكثرة الظلمانية  
تقدم بالعلية او بالطبع او نحوهما .

والحق في بيان التقدم بالحقيقة ما في بعض كتبه: «انه اذا اتصف شيان بشيء و  
كان ذلك الشيء لاحدهما وصفاً بحاله وللاخر وصفاً بحال متعلقه كان الاول متقدماً



بالحقيقة على الآخر وما فيه التقدم والتأخر هو الكون في الواقع ولو تجوز امثاله تقدم حركة السفينة على حركة جالسها ، و تقدم الوجود على الماهية الذي قال هنا ليس مرجعه (الى آخره) وليس كذلك فانه من التقدم بالحقيقة فالتحقق في الواقع وصف للوجود الخاص بحال نفسه و للماهية وصف بحال متعلقها الذي هو وجودها.

قوله (ص ٦٢، س ٢) : «ومن احوالها الهووية والتجانس....»

جعل التجانس وما بعده مقابلاً للهووية . بناءً على الشهور من ان الهووية اى الحمل مخصوص بما كان جهة الكثرة هي المفهوم للموضوع والمحمول وجهة الوحدة هي الوجود كما في حمل الشايح والا فان لم يعبأ بهذا التعارف الخاصي فكما يقال الكاتب ضاحك اى هما متحدان في الوجود فيمكن ان يقال زيد عمرو اى هما متحدان في الانسانية والانسان فرس اى متحدان في الحيوانية و زيد اسد في الشجاعة وقس عليه باقى اقسام الاتحاد فيكون جميع اقسام الاتحاد من اقسام الهووية .

قوله (ص ٦٢، س ٣) : «كالغيرية والخلاف....»

الاولى و هو الغيرية ثم انه من باب ذكر الخاص بعد العام فانه كما يجيىء في اول الاشراف الثانى لهذا ان الغيرية من احوال الكثرة كما ان الهووية والاتحاد من احوال الوحدة و هما كذوى الحال متقابلان ثم الغيرية يكون مقسماً للخلاف و ما يليه فان الغيرين اما خلافان واما مثلان و اما متقابلان .

قوله (ص ٦٢، س ٥) : «فالوحدة على ضربين....»

توضيحه : ان الواحد اما ما يكون اتصافه بالوحدة بلا واسطة في العروض فهو الواحد الحقيقي اوله فهو الواحد الغير الحقيقي، و بعبارة اخرى اما يكون الوحدة

وصفاً لنفس الواحد فهو الحقيقي و اما يكون وصفاً لمتعلقة فهو الغير الحقيقي فالواحد  
 بالنوع كزيد و عمرو واحد غير حقيقي لان الوحدة وصف لنوعهما وهما متصفان  
 بصفة النوع ولكن نفس النوع واحد حقيقي وكذا الواحد بالجنس كالانسان والفرس  
 واحد غير حقيقي لانهما موصوفان بصفة جنسهما والجنس واحد حقيقي و هكذا  
 في التشابه والتساوي و نحوهما ثم الواحد الحقيقي اما ذات له الوحدة و اما نفس  
 الوحدة الحققة والواحد بمعنى ذات له الوحدة اما واحد شخصي غير وصفي او وضعي  
 واما نوعي . «اما واحد شخصي غير وضعي او وضعي اما نوعي....خ،ل» .

قوله (ص ٦٢، س ٨) : «وظاهر ان جهة الوحدة فيها ترجع الى ما يكون....»

اي يرجع الى القسم الاول في كون الوحدة وصفاً لنفس الواحد لا لمتعلقه فجهة  
 الوحدة واحد حقيقي وليس المراد ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي واحد  
 شخصي دائماً لمكان الوحدة النوعية والجنسية او غيرهما بل لا يسكن ان يكون جهة  
 الوحدة شخصيه في اقسام الاتحاد الا في الهو هويه و اما قوله لها مراتب في القوة  
 والضعف و اقوى الاشياء (الى آخره) مع انه احكام الواحد الحقيقي و يذكره هناك  
 فباعتبار انه يحصل هذه المراتب للواحد الغير الحقيقي ايضاً بالعرض و بتبعية جهة  
 الوحدة فليس من التكرار في شيء .

قوله (ص ٦٣، س ١) : «وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس...»

فزيد و عمرو المتحدان في الانسان النوعي واحد بالنوع والانسان واحد نوعي  
 والانسان والفرس المتحدان في الحيوان الجنسي واحد بالجنس والحيوان واحد  
 جنسي .



قوله (ص ٦٣، س ٩) : «لأنَّ التناقض من النسب المتكررة.....»

يعنى ان عبّرنا بتقابل السلب والايجاب بدله لم يلزم ذلك لكن لما عبروا بالتناقض وهو التقابل<sup>١</sup> عن الطرفين يلزم ذلك فانه اذا اطلق النقيض على الموجبة ايضاً و نقيض كل شىء رفعه فكيف يكون الموجبة رفعاً للسالبة انما السالبة رفع للموجبة بل رفع - السلب سلب السلب والموجبة مازادها ليس السلب بل مصداق له و بعضهم تصرفوا فى مفهوم النقيض وقالوا رفع كل شىء نقيضه فيجوز كون بعض النقايض كالموجبة غير الرفع لجواز كون المحمول اعم و بعضهم اول الرفع فى قولهم نقيض كل شىء رفعه بان المراد منه القدر المشترك بين المبنى للفاعل كما فى السالبة والمبنى للمفعول كما فى الموجبة .

قوله (ص ٦٣، س ١٦) : «كما فى اصطلاح المنطقيين.....»

فلم يعتبروا قيد غاية الخلاف فبين البياض والصفرة تضاد ولا الوجودية فالموجبة الكلية والسالبة الكلية عندهم ضدان .

قوله: «فالعنى» اى عنى العقرب مثلاً الممكن فى الجنس فلا تكرار مع ما بعده فهو ناظر الى قوله او فى بعض مقوماته و كذا قوله وانتفاء اللحية للمرثة المستحيل فى صنفها الممكن لنوعها الانسانى ناظر اليه لان المقوم ما ليس بخارج والظلمة اشارة الى عدم اعتبار القدرة فى الملكة الحقيقة والانتشار والمرودية اشارة الى عدم اشتراط الانتفاء الى وقت الملكة كما فى المشهورى.

قوله (ص ٦٤، س ١٣) : «لا انه يعرض الكثرة.....»

الايظهر ان يقال : لا انه يعرض الوحدة لما عرضت له الكثرة .

١- فى بعض النسخ و هو التفاعل عن الطرفين...

قوله (ص ٦٥، س ٣) : «سلمناها»

ارخاء للعنان فانه ان كان موجوداً فالوجود اما عين الوحدة و اما مساوق لها  
والمانع يكفيه الاحتمال ولولا انه من باب ارخاء العنان لما سلم الوجود كما سيصرح  
ان الكثير المقابل لمطلق الوحدة غير موجود وقال في الاسفار ان مجموع الانسان والحجر  
الموضوع بجانبه لا وجود له عليحدة ولو كان مجموع قسمين قسما عليحدة لم ينضبط  
التقاسيم نعم كثرة حقيقة الوجود في عين وحدتها على ما هو مقتضى التشكيك -  
الوجودي لكونها ذات مراتب متفاضلة مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك مقتضاه  
البرهان والذوق والعيان وهي الكثير بما هو كثير الموجود والكثير بما هو كثير الواحد.

قوله (ص ٦٥، س ٤) : «لست اقول»

وهو الذي تعرض له الشيخ بقوله تعرض (الى آخره) اى لست اعنى بالوحدة في  
قولي الكثير واحد كما انه موجود الوحدة العارضة للكثرة بل الوحدة التي عين وجود  
الكثرة السابقة على الوحدة العارضة .

قول (ص ٦٥، س ٧) : «بل اقول: ان الوحدة كالوجود....»

فالجواب بطريقتين متخالفين :

احدهما : انا نختار ان الكثير بما هو كثير كما ليس بواحد ليس بموجود لان  
الكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة هذا اذا اردنا الكثرة المقابلة الخالية  
عن جميع انحاء الوحدة وان لاحظنا ان للوحدة انحاء بعض انحاءها الكثير بالفعل  
الذى كالكم المنفصل وان نفس هذه الكثرة وحدة مانجيب بان الكثير بما هو كثير واحد  
وحدة ما و كما انه واحد كذلك انه موجود لكن وحدته الوحدات فوجوده الوجودات .



ذاته الودود و كيف لا والفعل مقدمة و وسيلة للفاعل لنيل المطلوب الذى يساق له الفعل ليستكمل به و اى مطلوب هو ابهى من الاجمل من كل جميل والاجل من كل جليل يكون بطلبه حقيق ام كيف فقد الكمال والاستكمال بالفعال بالصمد الغنى التام وفوق التمام يليق .

قوله (ص ٦٩، س ٥) : «عنصر»

«عنصر» اى مادة لا علّة ماديّة ان كان المستعد له صورة نوعيه كالامهات لصور المواليد او المستعد موضوع ان كان المستعد له عرضاً و صورة شخصيّة كقطع الخشب لهيئة السرير .

قوله (ص ٦٩، س ٧) : «فتكون واسطة و شريكاً»

والعبارة الاولى اولى الا ان الثانية فى لسان القوم اكثر تداولاً و وجه الاولويّة ان فيض الوجود يمر من العقل الفعال على الصورة و منها الى الهيولى ولا نعى بالوساطة او الشراكة الا هذا و بينا فى موضع آخر ان لا فاعليّة استقلاليّة للصورة على الاصطلاح الطبيعى فضلاً عن الالهى بالنسبة الى الهيولى لان تأثير الجسم والجسمانى بشاركة الوضع ولا وضع بالنسبة الى المعدوم والهيولى بعد وجودها ايضاً لا يقبل الوضع اذا الوضع بعد تصويرها بالصورتين اذا العرض متأخر عن الجوهر فالوضع متأخر بثلاث مراتب عنها .

قوله (ص ٦٩، س ٩) : «فالعلل لا تريد عندها على اربع.....»

اى الزيادة بالاعتبار اذ رجع اعتبار عليّة الصورة للمادة الى كونها فاعلاً لها و ان لم يكن علّةً صوريّةً لها .

فى الواحد وهو ليس بعدد .

قوله (ص ٦٦، س ١٤) : «ومن اللطيف ان العدد.....»

تجد فيها غير الوحدة فكل عدد من الاعداد التى من النسب الاربع فيه التباين من الآخر ليس اجزاؤه الا الواحد فالاثان واحد و واحد والثلاثة واحد و واحد و هكذا فالواحد رسم بتكراره الاعداد المتباينة ولو فى غاية التباين و تكرار الشئ ليس الا ظهوره ثانياً و ثالثاً بالغاما بلغ و ظهورات الشئ ليست مكثرة له فاذا ظهر زيد فى البيت مرة بعد اولى و كرة غيب اخرى لم يتعدد تعدداً شخصياً او نوعياً و هذا الواحد لا بشرط صار بالحفاظات الكثيرة اعداداً متباينة لها احكام و آثار متخالفة مما هى مشروحة فى علم الحساب و علم الاعداد وغيرهما والماهيات الاخر ليست كذلك مثلاً الجسم المائى مادة و صورة جسمية وصورة نوعية والانسان نفس و بدن وقس على ذلك ولم يصير الجسم جسماً بتكرار المادة مثلاً ولا الانسان انساناً بتكرار النفس مثلاً فمفهوم الواحد فى مفاهيم الاعداد كحقيقة الوجود بالنسبة الى انحاء الوجودات ولعل هذا معنى قول سيد الساجدين زين العابدين على بن الحسين عليهما السلام : «يا الهى لك وحدانية العدد» اى لك وحدانية آيتها الوحداية التى هى راسمة الاعداد و علّة قوامها و عادها و مفيها .

قوله (ص ٦٧، س ١٤) :

«على ان الفصلين» اى مع ان الفصلين .

قوله (ص ٦٧، س ١٦) : «ولعدم استقلالهما فى الوجود»

لان الفصل بعض الماهية وليست ماهية تامه انما الماهية التامه هى النوع



فالتعاقب على الموضوع والحلول ونحوهما من الصفات الخارجية من احكام الماهية النوعية .

قوله : «اذالعة هناك امر» واحد هو عدم العة التامة بما هي علة تامة .  
يعنى ان عدم فى الوحدة والشخصية وغيرهما تابع للوجود المرفوع فعدم -  
الانسان واحد نوعى لان الانسان المرفوع به نوع و عدم زيد واحد شخصى لان زيد  
المرفوع به شخصى و من هنا قالوا فى المنطقيات السوالب تسمى حمية و شرطية  
متصلة و منفصلة و غير ذلك بتبعيه الموجبات فالعة التامة لوجود شخصى  
شخصية فكذا عدمها والتمحلات التى اشار اليها منها ان استقلال كل عدم جزء مشروط  
بانفراده عن الآخر فى حالة الاجتماع ليس مستقلاً و منها ان العة هى القدر المشترك  
بين العدمات ولا ضير فى علية الواحد بالعموم للواحد بالعدد فى عدم لخفة مؤنته  
فاذا جاز فى الهيولى ذلك فما ظنك بالعدم.

قوله (ص ٦٨، س ١٧) : «وكما ان العلة الغائية.....»  
هى ما يكون تصويره باعثاً للفاعل على الفعل ولذا تفسر بما لاجله الفعل والغاية  
وكذا الفائدة ما يترتب على الافعال و من هنا قالت الاشارة ليس لافعال الله تعالى اغراض  
وان كان لها غايات و فوايد .

قوله (ص ٦٨، س ٢٠) : «انما فعلوا افاعيلهم الامر يرجع اخيراً الى نفوسهم»  
نعم الاثر يشابه صفة مؤثره :

«نخست اين جنبش از روز ازل خواست»

فالكل متأسّ فى ذلك بالمبدء المتعال اذ ليس غرضه من غرس شجرة الوجود الا

قوله (ص ٦٥، س ١٧) : «والعجب من الشيخ ....»

حيث استدل على مغايرة الوحدة ثم قال نعم يعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصية .

قوله (ص ٦٥، س ١٨) : «عين متصلة»

فان الاتصال الواحداني عين الوحدة الشخصية في المتصل و اذا صار مفصولاً صار هويتين .

قوله (ص ٦٦، س ١) : «جوهر عنده»

اذ لو كان عرضاً كان اما اتصالاً اضافياً و هو نسبه و اما اتصال الجسم التعليمي فمعروضه اما الجوهر الفرد فهو فاحش واما المجرد و هو افحش و اما الهولي فيلزم تقوم الجوهر بالعرض و تحصله به .

قوله : افادة الواحد الحقيقي بتكراره العدد (الى آخره) وكما انه راسم الاعداد ومبديها فهو حادها و مفيها مثلاً لا فناء الحق الخلق .

قوله : «وتفصيل العدد مراتب الواحد» كان العدد يقول للواحد .

ظهور تو بمنست و وجود من از تو «فلست تظهر لولاي ولم اكن لولاك»

قوله (ص ٦٦، س ١١) : «وكون الواحد نصف الاثنين.....»

فكما ان للواجب تعالى اضافة المبدعية الى العقول والمختبرية الى الافلاك والملكوتية الى العناصر والرازقية الى المرزوقين والمالكية الى المملوكين وهكذا فللواحد اضافة النصفية الى الاثنين والثلية الى الثلاثة والرابعة الى الاربعة الى نصف العشرية و ربع العشرية للاربعين وكذا اضافة الراسمية والعادية و غيرهما ومن هنا يعلم ان الكسور التسعة من مقولة الاضافة لا من كيف المختص بالكم لوجودها



ان قلت : يزيد العلل على اربع لا محالة بانضياف الشرط والاكلة والمعد ورفع المانع ولهذا تريهم يقولون في وجه الضبط ما يتوقف عليه الشيء اما وجوده واما عدمه او وجوده و عدمه فالثالث هو المتعد والثاني هو المانع والاول اما داخل في قوام الشيء او خارج والداخل اما مابيه الشيء بالفعل الى آخر ما ذكرنا في حواشي - الاسفار .

قلت : الحقها المصنف (قدس سره) بهذه الاربع اذ الشرط مثلاً اما شرط فاعليّة الفاعل او قابلية القابل فيكون من صقعها وقس عليه فمراده الفاعل المستجمع لمتّمات التأثير و كذا في غيره .

قوله (ص ٦٩، س ٢٠) : «فلا بد في تجدد الحوادث من وجود متوسط.....»

فعلة كل حادث متجدد مجموع اصل ثابت قديم يشترك الكل في نسبة المعلوليّة اليه و شرط حادث مخصوص بكل كل هو قطعة من الحركة الوضعية الفلكية لئلا يلزم التخصيص من غير مخصص فهي رابطة للحوادث الى الحركات القديمة و الحركات المستقيمة حيث انها من السكون داخلية في الحوادث المتجددة محتاجة تلك الرابطة وقال: تلك الرابطة جسم الفلك و فاعلها الطبيعة الخامسة الفلكية ثم النفس المنطبعة ثم النفس الكلية ثم العقل الكلي «والله من ورائهم محيط» .

قوله : «بل على نهج يعرفه العارفون» فعمومه السعة والاحاطة كاطلاقه او يوصف بالمطلق ايضاً و ذلك لان العموم والاطلاق و نحوهما عند اهل النظر يستعمل في مفاهيم له لكن عند اهل المعرفة يستعمل في حقيقة الوجود و يراد بها سعة و حيطة

كما يستعملون الخاص والمقيد و يريدون مشمولية الوجود الخاص و محدوديته واما خصوصية الوجود المنبسط فهي المتشخص بنفس الذات لكونه وجوداً والوجود عين التشخص لا التشخص بمعنى مخفوفية الطبيعة بالعوارض المشخصة كشخص مندرج تحت نوع و جنس تخالطه المصنفات والمشخصات التي هي امارات الشخص ولكن حيثية هذا التشخص والخصوصية لا تنافي ذلك العموم والحيطة بل عينهما الا ترى ان النفس الناطقة الشخصية كيف يسع رداء شمولها و حيطتها النفوس الاربعة النامية والحسية والقدسية والكلية الالهية وقواها و جنودها بل معسكرها و مطاياها ومع ذلك ممنوعة الصديق على كثيرين بل كلما كانت سعتها اوفر صارت وحدتها و تشخصها اكثر و كلما كانت سكونها اندر كانت بساطتها اقهر .

قوله (ص ٧٠، س ١٠) ، «وهو الصادر الاول»

فهو الواحد الذي قال الله تعالى: «وما امرنا الا واحدة<sup>١</sup>» اي ما امرنا الا كلمة كن الواحدة فان هذا الوجود امر كن وماهية الانسان الكبير مؤتمر فيكون ولا تكثر في هذه الكلمة بل في الموضوعات و لهذا قال الحكيم: «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» ولما كانت وحدة حقّة ظلية «الم تر ربك كيف مد الظل<sup>٢</sup>» كما ان وحدة مبدء الكل حقّة حقيقية لم يشذ عن حيطته هذا الوجود وجود مع وحدته و بساطته بنحو اعلى فلا يرد على القاعدة المذكورة القدر الذي يتوهم وروده اكثر المتكلمين من مصادمتها لعموم القدرة لله تعالى ولذا لو عبر عن الصادر الاول بالعقل الاول لآته جامع لكل الفعليات التي دونه كما هو مقتضى قاعدة بساط الحقيقة و ان معطى الكمال غير



فاقد له و كانه لف الوجودات و هى نشره ولهذا قالو: «لامؤثر فى الوجود الا الله».

قوله (ص ٧٠، س ١٥) : «ومراده من الاثر نفس الماهيات»

انما حمله (قدس سره) على هذا لان الوجود المقيد فعل حيث ان التحقيق ان الوجود الخاص مجعول بالذات فحيث جعله هذا العارف مقابلاً للفعل و جعله اثرأ لا فعلاً علمنا ان مراده ان الماهية اثره .

ان قلت : قد حمل الاثر على الوجود ومفاد الحمل هو الاتحاد فيلزم ان يكون الوجود هو الماهية و ايضاً حينئذ كيف يطابق كلام المصنف (قدس سره) ان للوجود مراتب فان للوجود حينئذ مرتبتين فلا يكون شاهداً للمصنف (قدس سره) لان المصنف حيث يقول بالمراتب للوجود يقول بوجودات خاصة وراء المطلق والوجودات الخاصة عند هذا العارف على بيان المصنف كلامه و تفسيره اياه اضافة المطلق الى ماهية ماهية لا غير ؟ .

قلت : اولا قد ذكر المصنف (قدس سره) فى موضع من السفر الاول ان الماهيات عند اهل الله وجودات خاصة بالحمل الشايع فقط فاستقام الحمل والتطابق حينئذ وثانياً مراده ان الوجود المقيد بما هو مقيد و هو اثره كانه قال للوجود مرتبة ثالثة هو الوجود الخاص قيده الاثر و اما كون الوجودات الخاصة هو المطلق المضاف الى ماهية ماهية

---

١- واعلم ان للوجود مراتب ثلاث ولا اشكال فيه لان الوجود الصرف التام الذى لا يكون فيه قيد حتى قيد الاطلاق فهو الوجود الحق المطلق الذى لا يكون له فرد من سنخه و اثره الوجدانى ايضاً مطلق عار عن كافة التعينات الا ما هو لازم للتعلق بالغير لان الوجود الانبساطى والفعل الوجدانى و كلمة كن السارى فى الاشياء انما تنزل من مرتبة الوجود المطلق الحق الواحد ومعانه تنزل عن مقام الصرافة فهو مع ذلك مطلق سار فى الحقائق فهو بقيد السريان محيط على الوجودات الخاصة من العقل والنفس والفلك وغيرها و اعلم ان ههنا تحقيق ذكرناه فى حواشينا على المشاعر طبع مشهد ص ١٨٩ .

فبعيد عن مشرب اهل الذوق والعرفان لان الماهية عندهم اعتبارية و للوجود مراتب  
نعم هذا يناسب المذهب المنسوب الى ذوق التأله .

والبيان الاقرب عندي لكلام هذا العارف المحقق ان مقصوده ان الوجود المطلق  
صنعه والوجود الخاص مصنوعه و ذلك فعله بفتح الفاء و هذا مفعوله و ذلك « كلمة  
كن » و هذا يكون و ذلك الابداع الحقيقى وهذا الوجود بالابداع و ليس مراده بالاثـر  
هو الماهية اذ لا تفاوت بين الاثر والفعل بمعنى المفعول و ناهيك فى ذلك قولهم  
الاثر يشابه صفة مؤثره و بالحقيقة الاثر هو الوجود فالثلاثة كلها مراتب الوجود كما  
ذكره المصنف (قدس سره) فى اول الكلام .

قوله (ص ٧١، س ١) : «ولهذا يقال لها الآثار»

اراد بها العكوس اى الماهيات عكوس الافعال التى هى الوجودات الخاصة .

قوله (ص ٧١، س ٨) : «تقدم الذاتى على ذى الذاتى»

وهو التقدم بالتجوهر الذى هو حكم شئيه الماهية كتقدم شئيه ماهية الجنس  
والفصل على ماهية النوع فان ما فيه التقدم والتأخر هنا ليس الا بجوهر الشئ و  
قوامه بحيث لو جاز تقرر الماهيات منفكة عن كافة الوجودات لكان بحاله ولا مدخل  
للوجود والوجوب فيه بخلاف تقدم الفاعل التام و يلزم ان لا يتصور الماهية بدون  
الفاعل مع انها تتصور بدون وجودها فضلاً عن ايجادها فضلاً عن موجدتها .

قوله (ص ٧٢، س ٣) : «واما الثانى فايها كانت مجعولة.....»

فى نظم هذا البرهان بظاهره تهافت اذ بناء نفى تعدد الجعل على نفى تعدد الماهية  
وهذا تعلق الجعل باى واحدة منها او بكلها على تعددها فهذا فى المثل كالنعامة اذا



طولبت باحكام الابل تقول: انى طير واذا طولبت باحكام الطير تقول : انى ابل .  
والجواب : ان بناء الاول على نفى تعدد الماهية بذاتها و بناء الثانى ليس على  
تعدد بذاتها بل على تعدد حصولاتها فى عالم الطبيعة بالعرض .

قوله (ص ٧٢، س ٥) : «خلاف المفروض.....»

اى ان انقلب الكل واحداً بمقتضى الجعل الواحد و ان لم ينقلب ولم يصير الكل  
واحداً والجعل واحد فالتناقض [ظاهر] .

قوله : «فهى من حيث ذاتها ان كانت موجودة.....»

ان قلت : هذا من انتقضى بل ينبغى ان يقال موافقاً لكلام السائل فهى من حيث -  
الفاعل بدل من حيث ذاتها ثم لو اغمضنا عنه ينبغى ان يقال متشخصه بدل موجودة .  
قلت : لما قال السائل : جعل الجاعل ذاتها ممنوعة عن الصدق على الكثرة و ذاتها  
مرتبة نفسها التى خلت عن جميع الاغيار ويلاحظ مع قطع النظر عن الفاعل و غيره فهى  
هذه المرتبة و هذه الملاحظة اذا كانت متشخصه ولو بصنع الغير كانت ذاتها بذاتها  
متشخصه لان ذاتها مع الفاعل و مع قطع النظر عن الفاعل ذاتها بلا تفاوت و لما كان  
التشخص عين الوجود فلو كانت متشخصه فى ذاتها بذاتها كانت فى ذاتها بذاتها موجودة  
فكانت واجبة بالذات والا لكانت تشخصها وموجوديتها بتغير ذاتها (الى آخره) .

قوله (ص ٧٣، س ٩) : «بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة.....»

هذا لو تم لدل على ان الماهية ايضاً غير مجعولة لجريانه فى الماهية المنتشرة  
الافراد كما لا يخفى بل جريانه فيها اولى لان الماهية غير مقولة بالتشكيك فعند حصول  
ماهيته زيد مثلاً يجب حصول عمرو لان «حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز

واحد» .

قوله (ص ٧٤، س ٨) : «بل كون الشيء بنفسه متعلق الوجود بغيره.....»  
 أى الحاجة ذاتية للوجود والذاتى لا يعلل والتعلق عين الحاجة فكونه سبب-  
 الحاجة معناه اتّها ليس غيرها سلباً لها كما يقال : الواجب ما يقتضى ذاته الوجود  
 وهو عين الوجود و هذا ايضاً معنى قوله (قدس سره) فى موضع آخر: سبب الحاجة  
 هو الامكان بمعنى التعلق والفقر .

قوله (ص ٧٤، س ١١) : «فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة»  
 الجوهر هنا بمعنى الذات أى ماهية المعلول ظل لماهيّة العلة والتقدم والتأخر  
 بالعلية انما هنا فى الماهيتين وهذا بناء على طريقة صاحب الاشراف: ان التشكيك فى-  
 الماهيّة فحيوانيّة الفيل فى انها حيوانية اتم من حيوانيّة البعوضة والتحقيق ان  
 تلك الحيوانيّة فى وجودها اتم و هذه فى وجودها غير تام والتشكيك راجع الى-  
 الوجود .

قوله (ص ٧٤، س ١٥) : «لما كان نفس قوام الماهية مصدح حمل الموجود.....»  
 لان الوجود كون الشيء و تحقق الشيء فنفس ما به يتذوت الماهيّة و يشار اليها  
 اشارة عقلية هو وجودها لان الوجود ليس امراً ينضم الى الماهيّة فاذا كانت فيما به  
 تذوّتها و تجوهرها غنيّة ففى وجودها غنيّة هذا خلف فالماهيّة فى تذوّت ذاتها  
 وتجوهرها مجعولة لئلا يلزم غنائها .

قوله (ص ٧٥، س ٨) : «فلا نسلم ان مصداق حمل الموجودية.....»  
 وان كان بعد صدورها و ذلك لان قوام الماهيّة لا يستحق حمل الموجود ولا-



المعدوم ولا يصح شيئاً منهما فان نفسها هي التي مقطوعة النظر عن الجاعل تؤخذو ليست الا هي وهي اعتبارية بالاتفاق وانما قال : وان كان بعد صدورها لانه كما ان المعدوم بما هو معدوم او العدم لا يصير مصداق الموجود او الوجود ولو بجعل جاعل وعمل عامل لسانع ذاتي كذلك نفس شيئية الماهية لانيها و ان لم تكن معدومه لم تكن موجودة ايضاً باعتبار حيئية ذاتها التي يزيد عليها الوجود والعدم .

قوله (ص ٧٥، س ١٦) : «لأننا نقول صدور الماهية.....»

يعنى ان كانت نفس الماهية مصداقاً للموجود فنفسها هي التي قبل الجعل و بالاتفاق اعتبارية ولا علاقة له مع الموجودية ولا مع المعدومية و ان اضيف اليها شيء كانتساب او ارتباط او صدور او ماشئت فسمه و هي اعتبارية فانضمام معدوم الى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود و ان كانت اصيلة كانتساب اشراقى و صدور حقيقى و ايجاد حقيقى لا مصدرى فهي الوجود الذى هو حيئية طردالعدم و هي مصححة حمل مفهوم الوجود والموجود لا الماهية نفسها فلا ينفع الفرار عن الاسم والتعبير بالصدور او الارتباط او الانتساب الى العلة او غير ذلك .

قوله (ص ٧٦، س ٩) : «وهو ليس عيناً لشيء منها ....»

بل هو زايد" فى الجميع عند الجميع وغرض المحقق تحقيق قولهم حقيقة الواجب تعالى هي الوجود اذ كما قال فى موضع اخر وقع بعضهم و منهم الامام الرازى فى الهرج والمرج اذ من قول الحكماء ذهب وهمهم الى الوجود العام البديهي فحقق ان مرادهم بالوجود معنونه البحت البسيط المبسوط الذى لا قيام له صدورى ولا حلولى بشيء .

قوله (ص ٧٦، س ١٩) : «الفاعل والغاية»

بل هما في الصادر الاول واحد فالعلة الفاعلية هي الغاية اذ لا يجوز الاستكمال على الحق المتعال .

قوله : «مادامت المادة والصورة» اي مادة الفلك الاطلس مخالفة بالنوع للسواد الاخرى وكذا صورته النوعية فاستدعنا الحركة المتشابهة المخصوصة فاستدل به على جسمه الشخصي المحفوف بالعوارض او على عرضه والعرض له مادة و صورة تبعية اي بتبعية موضوعه .

قوله (ص ٧٧، س ١٠) : «وجدتها كأنها شيء واحد...»

فلا تكثر في العلة الفاعلية بحسب اقسامها من الفاعل البعيد والقريب والفاعل بالقوة وبالفعل بل الفاعل شيء واحد متحرك من القوة والبعد الى الفعلية والقرب بحسب استجماعه للشرايط وعدمه و كذا في العلة المادية و غيرها بل الاربع كانتا شيء واحد فان الصانع من حيث انه اتصل بالمادة وجعلها محل صنعه و مجلاه و مظهره فكانه هي ومن حيث ان المادة اتصلت بالفاعل كما ان الخشب وقع بيد الفاعل كانت من صفة والصورة ايضاً شيء متدرج في الوجود كما قال (قدس سره) «ثم لكل نجر من الفاعل....» (الى آخره) ثم الصورة كمال المادة والمادة نقصانها والكامل والناقص ليسا فردين فضلاً عن ان يكونا نوعين بل هما طوران لشيء واحد ثم الصورة من حيث انها مابه الشيء بالفعل ، صورة هي غاية كما قال (قدس سره) : من حيث انها ما تنتهي اليه الفعل والغاية ، هذه قد تكون هي العلة الغائية المعقولة للفاعل والمعقول متحد بالعاقل؛ وايضاً العلة الغائية هي الفاعل كما سبق .



وايضاً الصورة الخارجيّة عين الصورة التي في عالم الفاعل كانها نزلت من لوح النفس الى لوح المادّة والمعلوم متحد مع العالم و ايضاً الغاية كمال الصورة فالصورة الكمالية للسريّر جلوس السلطان عليه والصورة التمامية للكتاب قراءة القارى اياه . وقوله : والغاية ايضاً فاعله من جهة . قد

قد مرّ وجهه . و ايضاً من جهة انها علة فاعليّه الفاعل ان كانت علته غائيّة و غرض من جهة اى : من جهة استكمال الفاعل الامكانى به ، و غايته من جهة اى : من جهة انها تدعو الفاعل على الفعل .

قوله (ص ٧٨، س ٢) : «ومن هاهنا يعلم»

اى من ان المادّة من انقص مراتبها الى اعلاها شيء واحد فالمادّة الاولى والمادة السجسة والمادة النوعيّة و هكذا الى الجسد الانسانى والحيوانى و غيرهما التى وجود العشق والشوق فيها ظاهر؛ كلها واحد فاذا كانت هى عين المادّة الاولى و كمالها و كمال الشيء «هو هو» فعشقها و شوقها عين عشق الهيولى الاولى و شوقها .

قوله : «ومثل ذلك بالنار فانها تسوّد» هذا ايضاً من الافعال المشابهة فان الفاعل للسواد الدخان لا النار ولو سلّم ان السواد من النار فباعتبار القابل اذ لخصوصيات الافعال والحركة ايضاً سخونة لانها طلب والطلب سخونة «ما» حتى عرف الميل والارادة فى السلوك بانها جمرة نار تنقدح فى القلب وهذا كما قلنا ان القهر فى الحق تعالى باهريّة نوره على كل نور و فى النفس حالة نفسانيّة معنوية ، و فى البدن غليان الدم وانتفاح الاوداج او نعكس الامر ونقول: السخونة حركة . و لذا كلما اشتدّ السخونة اشتدّت الحركة كما فى النار .

قوله (ص ٧٩، س ١) : «والحق ان الفاعل يؤثر وجوده ....»

اقول : احق ان يقال ان فيه شرط زيادة على سنجية الوجودين فانه لو صار البياض علّة للسواد مثلاً فالبياض الموجود له سنجية من السواد الموجود و معلود منها لا يكفي؛ فغرض الشيخ في رسالة العشق ايضاً هذا فبعلاوة سنجية الوجود لا بُد من السنجية في الماهية<sup>١</sup> ايضاً كما قال : فيها: كل منفعل يفعل بتوسط مثال يقع منه فيه . و ذلك بين بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل في جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها و هو السخونة و كذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثالها بان تضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف انما يضع في الجسم مثاله و هو شكله والمسن انما يحد السكين بان يضع في جوانب حده مثال ما ماسته و هو استواء الاجزاء وما لمستها» انتهى .

قوله (ص ٧٩، س ٨) : «وبالنسبة الى نفس الوجود الفايض<sup>١</sup> عليها منه مقوم لا فاعل»

هو (قدس سره) لا يفى بهذه المواضعة بل ينادى في جميع كتبه وفي هذا الكتاب بان الوجود مجعول بالذات والمباينة ليست معتبرة في الفعل والفاعلية ليست الا التشان وبالجملة المباينة الصفتية كافية في الفاعلية الحقيقية كما قال على عليه السلام : «توحيدة تميزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة» .

١- واعلم ان بين جوهر ذات المعلول والعلّة لا بد وان تكون السنجية موجودة حتى يصدر المعلول الفياضة و لهذه السنجية يؤثر عقل الاول في الثاني و يؤثر الجوهر الجسماني في العرض التابع له والحال ان الجوهر والعرض بحسب المفهوم متباينان ولكن بحسب الوجود متوافقان والماهية ليست بمجعولة حتى تكون السنجية بين الماهيات و قد صرح به صدر المتألهين والحكيم المحشى ومن الادلة على اصالة الوجود : ان السنجية ما هي لا بد منها في العلّة والمعلول والماهيات بذواتها متباينات ولو كانت العلّة والمعلولة بين الماهيات يلزم صدور كل شئ عن كل شئ .



قوله (ص ٧٩، س ٩) : «اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين لم يكن احديهما قوة والاخر فعلاً»

اقول ما هو مناط المغايرة جعله (قدس سره) مناط الاتحاد فان حيثية القوة معاندة لحيثية الفعلية كما هو مفاد دليل القوة والفعل الذي هو احد مناهج اثبات الهيولى وعندى التركيب الاتحادي بين المادة والصورة غير صحيح لاستلزامه التمحلات الكثيرة في باب الحلول والعلية والفرقة بين المركبات الخارجية والعقلية وغير ذلك<sup>١</sup>.

ويمكن تأويل كلامه و ان لم يوافق بعض كلماته بان نسبة المادة الى الصورة لما كانت نسبة النقص الى التمام والنقص والتمام من سنخ واحد ولا يجعلان الناقص والتمام نوعين كانتا متحدتين بهذا المعنى الا ترى ان البياض الضعيف ناقص البياض الشديد والشديد تمام الضعيف لا ان الشديد منه تمام السواد وكمال السواد نقصانه وكذلك النور الشديد كمال النور الضعيف وهذا نقصان ذاك لا انه كمال الظلمة والظلمة نقصانه و معلوم ان البياضين والنورين متحدان .

قوله (ص ٨٠، س ١١) : «قد علم بما ذكرناه من ان المعتبر في جانب المادة القوة والابهام والعناصر مادة المواليد فالصورة الواحدة والتعين الواحد مانع عن المادية فكيف التعينات الاربعة .

قوله (ص ٨١، س ٤) : «وستطلع على برهانه من كون الصور النوعية عين الفصول»  
التي هي جواهر بالعرض فانها ليست جواهر بالذات لعرضية الجنس للفصل ولا اعراضاً لعدم تقوم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فلتكن وجودات .

١- والخق ان التركيب الانضمامي ينافي الحمل والمبهم متحد في الوجود مع المتحصل والحكيم المحشى قد خلط الاعتبارات .

قوله (ص ٨١، س ٥) : «انا قد وضعنا قاعدة»

ذكرها في مباحث الصور النوعية من الجواهر والاعراض من الاسفار<sup>١</sup> ملخصها انه اذا تركب امر تركيباً طبيعياً له وحدة طبيعية من امرين احدهما متيقن الجوهرية والاخر مشكوكها واردت ان تعلم حال الاخر هو جوهر او عرض فانظر في درجة وجودها ومرتبة فضيلته بحسب الآثار فان كان وجوده اقوى مما تحققت جوهرية وقد حقق انه لا بد من ارتباط بين اجزاء المركب الحقيقي بالعلية والمعلولية والتقويم والتقويم .

فاعلم ان نسبة التقويم والعلية الى ذلك الاقوى لازم والى الاخر مقابلهما فيكون ذلك جوهر او عرضاً و ان كان الجوهر المعلوم اتم وان كان وجوده اضعف كان معلولاً فيكون عرضاً و ان كان جوهر او كان مادة لوجب احتياجه الى الجوهر الاخر والا لم يتحقق التركيب الحقيقي وهذا كالنبات والحيوان المركب كل منهما من الجسم والنفس ونشك في ان النفس جوهر او مزاج او عرض آخر و معلوم ان الآثار المرتبة على وجود النفس فوق آثار الجسم والجسم محتاج في تنوعه الى النفس كما ان كل مادة مجسمة محتاجة في التنوع الى الصورة النوعية فيعلم من هذا ان النفس جوهر .

قوله (ص ٧١، س ١٨) : «لما ذكره المحقق الطوسي»

لعل مراد المحقق ايضاً بالقابل مبدء القبول لا مفهوم الوصف .

قوله : «لا يوصف بها لا مادة له في الخارج» ولا في نفس الامر بل ماله مادة ايضاً لجريان المناط الذي ذكره (قدس سره) من ان الامكان عدمي الا انه يوصف بالامكان



الاستعدادى الذى هو موجود والاتصاف به من باب تحقق الطبيعة لا من باب سلب الطبيعة .

قوله (ص ٨٢، س ١٠) : «اذا الامكان مفهوم عدمى.....»

حاصله ان الامكان سلب الضرورتين وسلب الطبيعة بسلب جميع افرادها بخلاف تحققها فبمجرد صحة سلب الضرورتين عن مرتبة من مراتب نفس الامر و هى مرتبة الماهية من حيث هى لا يصح سلب الضرورتين عن مطلق نفس الامر لان رفع الطبيعة برفع جميع افرادها ، فبمجرد سلب الحركة عن زيد فى بيته مثلاً مع كونه متحركاً فى السوق لا يصح سلب الحركة عن زيد فى نفس الامر ؛ فالضرورة فى المرتبة مسلوبة عن العقل الكلى ولكن الضرورة السابقة واللاحقة حقتا به ، بل الضرورة الدائمة بدوام المبدء الاول الذى لا يمكن من عدم المعلول الذاتى له غير مسلوبة عنه .

قوله (ص ٨٢، س ١٤) : «فلا بدّ له من مادة و موضوع»

هذه المادة هى المادة بالمعنى الاخص ولو اريد معناها الاعم اى حامل الاستعداد، فموضوع العرض و متعلق النفس ايضاً مادة وهى بهذا المعنى فى قولهم: «كل حادث مسبوق بمادة و مدة» .

قوله : «او انفعالاً» واذا كانت القوة انفعالية فهى مبدء قابلى للتغيير من آخر من حيث هو آخر فاطلاق المبدء على الفعلية والانفعالية فى التعريف من باب عموم - المجاز .

ثم ان القوة بالمعنى الاول اى مبدء التغير يستعمل فى مباحث القوى والطبايع ومباحث النفوس والقوة التى تقابل الفعل يستعمل فى مباحث المواد والتى تقابل -

الضعف في مباحث الكيفيات من القوة واللاقوة .

قوله (ص ٨٣، س ٥) : «وقوة الفاعل قد يكون محدوداً.....»

وجه الضبط بقول تفصيلي ان يقال : قوة الفاعل اما ان يكون على فعل واحد واما ان يكون على كثير و كل منهما اما مع الشعور اولا معه والقوة على الواحد - العديمة الشعور اما متقومة بالمحل واما مقومة له والمقومة اما في البسيط و اما في المركب بالتفصيل الذي ذكره في مرحلة القوة والفعل من الاسفار<sup>١</sup> .

قوله : «وقد يظن فيفسرون القدرة بصحة الصدور واللاصدور» والصحة اماكن وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و قد يفسر بوقوع الترك وقتاً ووقوع الفعل وقتاً وهذا انقطاع الفيض .

قوله : «يصدق عليه انه لو لم يشاء....» لانه عالم مريد واستحالة عدم المشيئة لانتها عين ذاته تعالى ولان تماميته وجوده و حكمته و تكلفه لا يقتضى قطع الفيض فعدم المشيئة عدم هذه .

قوله (ص ٨٣، س ١٨) : «مضطر في صورة مختار»

وذلك لان الداعي يسخره و يقصره على الفعل ولولاه لم يفعل فلا فاعل بذاته لذاته الا واجب الوجود تعالى فلا مختار بالحقيقة الا هو «وهو القاهر فوق عباده» .

قوله (ص ٨٤، س ٤، ٥) : «بل لشيء لم يكن في نفسه متحركاً»

الاوضح زيادة «الفاء» او «حتى» على قوله : «لم يكن» وقس عليه الكلام في قوله قدس سره «يكون السخونة فيه بالقوة» والمستتر في «لم يكن» عايد الى المتحرك والبارز في كلمة «فيه» الى الحار .



قوله (ص ٨٤، س ١٤): «فحقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث»

اي حدوث الاستعداد الذي هو بل ذاتها لان جنسها مضمن في فصلها و فصلها مضمن في جنسها فانها نوع بسيط فلها استعداد بعد استعداد؛ لقبول صورة بعد صورة كلاهما اي الاستعداد والصورة على سبيل الاتصال وكلا جوهر اما الصورة فظاهر و اما الاستعداد فلأنه حقيقة الهيولى التي هي جوهر ولا غرو في كون الاستعداد جوهرًا فكما ان العلوم والارادات والقدرة وغيرها تنتهي الى علم قائم بذاته وارادة و قدرة قائمتين بذاتهما كذلك الاستعدادات ينتهي الى استعداد قائم بذاته هي الهيولى فظهر حقيقة قوله (قدس سره): «فحقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث» .

ثم الاولى تأخير هذه الحكمة العرشية من الحكمة العرشية التي تتلوها كما لا يخفى وفي بعض النسخ ليس قوله : «فالحركة لما كانت....» معنونا بالحكمة العرشية ولا بعنوان آخر .

قوله (ص ٨٥، س ٤) :

«ولو لم تكن امراً سيالاً متجدد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها» .  
ان قيل : التجدد ذاتي لهذا المعلول الذي هو الحركة العرضية التي في المقولات الاربع العرضية والذاتي لا يعقل كما تقولون انتم في اصل الطبيعة المتجددة بالذات المختلفة بحدودها ومراتبها عن العلة القديمة: ان تجدد ذاتي و وجودها عن العلة . قلت : لما كان ما بالعرض منتهاً الى ما بالذات فلينته الذاتية في التجدد الى - الطبيعة الجوهرية لان الاعراض في ذاتها وصفاتها جميعاً تابعة كما اشار (قدس سره) وايضاً لو كان التجدد ذاتياً للحركة العرضية وكان وجودها من الطبيعة كما قال السائل

كانت الطبيعة فاعلاً الهياً والفاعل الالهى هو مفيد الوجود و مفيد الوجود هو تعالى  
والفاعل الطبيعى ليس الا مفيد الحركة وهو ليس الا القوى والطبايع ومن المبرهنات  
والمتفق عليه بل من الواضحات استناد الحركة العرضية الى الطبيعة حتى عرفت بانها  
المبدء الاول للحركة والسكون فنفس تجدد الاين و تجدد الكم و غيرها مستندة  
الى الطبيعة والوجود اجل من الاستناد اليها بخلاف ما اذا كان تجدد الطبيعة ذاتياً لها  
ووجودها مستنداً الى الله تعالى و ايضاً قسموا المحرك بانه اما محرك بمعنى انه مفيد  
نفس الحركة و هو الطبيعة واما محرك بمعنى انه مفيد وجود الذات المتحركة و هو الفاعل  
المفارق .

قوله (ص ٨٥، س ١٩) : «وايضاً الطبيعة اذا وجدت فى الجسم.....»

دليل آخر على تجدد الطبيعة فى ذاتها مبنى على عدم تأثيرها فى مواد انفسها  
التي هى محالها لعدم امكان الوضع بينهما فلا تقدم بالعلية بين الطبيعة والحركة  
والا آثار الاخرى بل بينها تبعية بالذات والحركة تجدد امر و ذلك الامر هو الطبيعة  
فمبدء الجميع امر اجل من الطبيعة الا ان فيض الوجود يمر اولاً على الطبيعة ثم على  
الآثار الاخرى من ذلك المبدء الاجل لكنه الزامى لا برهانى والالزم تعطيل -  
القوى والطبايع جل عن ذلك و من يثبت القوى والطبايع و يسند التأثير مطلقاً اليها  
يقول باشتراط الوضع عند تأثيرها فى المواد المنفصلة عن موادها لا فى مواد انفسها  
لان اشتراط الوضع لتحصيل القرب والمناسبة بين المؤثر والمتأثر اذا كانا متباينين  
والاتحاد فوقهما مغل عنهما كيف و دليله الاول مبنى على كون الحركات الاربع  
معلولة للطبيعة نعم هذا الدليل يناسب مذاق الشيخ الاشرافى حيث يسند كل الآثار التى



فى عالمنا هذا الى الصور النوعية<sup>١</sup> المفارقة اعنى العقول العرضية التى من الطبقة المتكافئة .

قوله (ص ٨٦، س ٤) : «وقد يوجد مبدء اعلى من الطبيعة»

كلام خطابى تلخيصه : انهم لم يقصدوا التعليل لافى قولهم : حرّ طبيعى . ولا فى قولهم : برد طبيعى ، و شكل طبيعى وحيّز طبيعى ، و نحوها ولا فى قولهم : قوى نفسانية . اذ لو قصدوا التعليل لنسبوا الحرّ والبرد والحيّز والشكل الى النفس اذ فى ذوات الانفس المبدء للاثار هو النفس لا الطبيعة عند مسندى الاثار اليهما فلا يسوغ لاحد ان يتمسك فى اثبات ان الاثار الطبيعية معاليل الطبيعة بقولهم حركة طبيعية او حرّ طبيعى او برد طبيعى او نحوها .

قوله (ص ٨٦، س ١١) : «والفرق بين هذين القبليين»

اى بين النفس والطبيعة او بين النفس والطبيعة و بين توابعهما من قوى النفس و

١- واعلم ان هذا الدليل يناسب طريقة المصنف العلامة لا الشيخ الاشراق والحكيم المحشى ذكر هذه المناقشة فى حواشيه على الاسفار ونحن قد ذكرنا فى تعليقة كتبناها فى هذا الموضع من الاسفار فى جواب مناقشة الحكيم المحشى : ان المصنف لا ينكر الصور النوعية بل يثبتها ولكنه يقول : باتحاد الطبيعة والحركة كما يقول باتحاد النفس مع جميع قواها العالية والسافلة فاتحاد الصور النوعية اى الطبيعة مع الحركة امر اقام البرهان عليه فى الاسفار والعجب من الحكيم المحشى كيف اشتبه عليه الامر و ظن ان هذا البرهان يناسب مذاق الشيخ الاشراقى و قد قلنا : ان الطبيعة والحركة معين فى الوجود فالطبيعة امر متجدد سيال والحركة نفس تجدها و هذا الاتحاد يجرى فى الكيف والكم الطبيعى والوجود الواحد يمر على الطبيعة والكم والكيف فى الجوهر وفى العرض عرض نظير ما قالوا : ان فيض الوجود يصل اولا و بالذات الى الصورة و يمر منها ويصل الى المادة والتركيب بينهما اتحادى والترتب على فافهم و تأمل و دأب المصنف العلامة فى المباحث العقلية ان يتكلم فى تحقيقاته الخاصة على مذاق القوم و يقيم البراهين على مراهم ثم يتصدى على اقامة البراهين على طريقته والبراهين التى اقامتها على الحركة الجوهرية المبتنية على كون الطبيعة مبدء الحركة انما هو على مشرب القوم القائلين بمبدئية الطبيعة للحركة ....

صفات الطبيعة .

قوله : « كالبخار » ان قيل : لو تم هذا لزم حد جامع آخر بين البخار والماء و آخر بينه و بين الهواء ثم نقل الكلام اليه حتى يلزم حدود مشتركة غير متناهية محصورة بين حاصرين و هو محال .

قلنا لما كانت الحركة متصلة واحدة لم يكن هنا كثرة فضلاً عن كونها غير متناهية فكل المراتب موجودة بوجود واحد وما اشبه السؤال والجواب بالسؤال . المذكور في اواخر الهيات الاسفار : من انه لما كان الشدة والضعف امرين نسيئين لزم ان يكون بين النور الاقرب الى الواجب تعالى و هو العقل الاول و بين الثانى نور اخر لا يصل في شدة النورية الى الاول ولا في ضعفها الى الثانى ثم بينه و بين الآخر نور آخر وهكذا الى غير النهاية والجواب المذكور هناك ان مراتب الانوار و درجات - لعقول شىء واحد ولا فصل و بينونة في الوجود بينها .

قوله (ص ٨٦، س ١٧) : « لزم خلو المادة عن صور العناصر »

كلها في زمان و هو زمان الخلو عن الواسطة و لعلك تقول : هذا لو تم لزم الخلو عن الصورة في الاكن لا في الزمان لان ذلك المفصل آنى لا زمانى فالجواب انه على طريقتهم من الكون والفساد و عدم القول بالحركة الجوهرية لا اتصال والتكون غير التقضى فبين ان آخر وجود الصورة المقتضية وان اول وجود الصورة المتكوّنة لو لم يتحقق زمان لزم تتالى الاكنين بخلاف الطريقة المحققة التى ذهب اليه المصنّف

١- قال صدر الحكماء في الاسفار « قسم الاهيات » و « حواشى حكمة الاشراق » : ان ههنا شكا عويصا عرضناه على سيدنا الاستاد و كثير من المعاصرين « ولم يات « ياتوا » بمشبع . ثم اجاب عن الاشكال .



(قدس سره) حيث لا مفصل عنده اصلاً والتكون عين التقضى اذا الحركة متصلة واحدة سيّالة في عين كونها ذات درجات من الامثال المتجددة المتفاوتة كمالات و نقصاناً حتى يؤدي الى الواسطة ثم الى المخالفة مفهوماً كل ذلك على سبيل الاتصال - المساوق للوحدة الشخصية .

قوله (ص ٨٧، س ١) : «بمعنى ان النفس نازلة اليها.....»

لكن بلا تجاف عن مقامها العالى كما هو القانون فى تنزل كل مجرد جامع بين مقامى التشبيه والتنزيه .

قوله (ص ٨٧، س ٦) : «وبعض القائلين بهذا التركيب.....»

فلما لم يحصلوا اعتبار المادة وانها بما هي مادة مبهمه واحدة لا تعين فيها فضلاً عن التعينات الاربعة قالوا بخلع صور العناصر فى المركبات ولما لم يحصلوا امر النفس وانها مظهر صفات التنزيه والتشبيه لم يعلموا ان لها مقام طبع يمكن ان يكون صورة متحدة مع المادة مع انحفاظ مقامها التجردى.

قوله (ص ٨٨، س ٩) : «فالمادة التى تتصرف فيها النفس.....»

اي المادة بمعنى المتعلق و هو البدن ليست اولا وبالذات هي هذا البدن الطبيعى بل البدن النورى المثالى الذى هذا البدن الطبيعى بل الروح البخارى الذى فيه غلافه وقشره والنسبة بينهما فى التعلق كالنسبة بين الطبيعيين فى التسخر وكما ان الطبيعة - الخادمة بالقسر كقوة للبدن الطبيعى كذلك الطبيعة المجبولة على الخدمة التى هي من صقع النفس كقوة محرّكة فى البدن المثالى.

ثم انه لما كان السؤال المذكور فى الطبيعة جارياً فى البدن تعرض فى التعريف لجوابه بان البدن ايضاً بدنان «بدن طبيعى» و «بدن مثالى» والثانى متصرف فيه اولا

وبالذات ولا يتحقق باستعمالها اياه كلال والطبيعي سواء كان الروح البخاري الذي هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذي هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذي هو قشره وغلافه متصرف فيه بالعرض وفي كون البدن المثالي متصرفاً فيه في النوم ونحوه وليل على تجرد النفس عن البدن الطبيعي لغنائها عن استعماله فان مشاعره وكثيراً من قواها راكدة ؛ والنفس مبصر ومستمع وبالجملّة تدرك و تحرك و تتكلم و تأكل وتشرب بالبدن المثالي .

قوله (ص ٨٨، س ١٤) : «واما سبب الموت الطبيعي»

لما كان عنده (قدس سره) جميع الصور الفايضة على البدن والطبيعة المسخرة من عالم النفس بل الغذاء عنده (قدس سره) من عالم النفس فلو لم يكن تحول النفس الى ما فوقها بالحركة الجوهرية آنا فأنا و قله مبالاتها بالفطرة الاولى بالبدن بل تكون شديد العناية به لما اتفق الموت اذ حينئذ ترسل الحرارة الغريزية والقوى و الطبايع الى البدن و تحفظه و تحميه فكما كانت كذلك قبل كيف و قد صارت اكمل واقدر، فليكن انبعاثها هاهنا اكثر لكنها متشمة للسفر الى الله تعالى شايقة اليه بالجبلّة، شعرت اولم تشعر، والكاره للموت انما هو الوهم والخيال بل هما ايضاً في شغل الذهاب اليه بالترقي والتحول يوماً فيوماً وليس الموت الا هذا على انك ان شرحت مراتب النفس لم تجدها منحصرة فيهما .

قوله : «على عكس ما تخيلوه» اي على خلاف ما تخيلوه .

قوله : «من غير تناسخ» لان التناسخ على سبيل الاتصال .

قوله : «ففيها سر آخر» اذ فيها تفصيل فان من الحيوانات ما هو تام الحواس وله

تخيل و توهم و حفظ فله تجرد برزخي كما هو مذهبه (قدس سره) .



قوله (ص ٨٩، س ٧) : «فالحركة بمنزلة شخص»

اي الحركة في المقولات الاربع العرضية بمنزلة شخص روحه حركة الطبيعة اذا اعراض كلا تابعه للجواهر والتفصيل ان يقال كما ان الزمان شخص روحه الا ان السيال و روحه الدهر اي وعاء الثابتات و روحه السرمد اي الجارى مجرى الوعاء للواجب و صفاته .

قوله (ص ٨٩، س ١٥) : «تذكرة»

ما في هذه التذكرة يؤكد ما قلنا في بعض الادلة على الحركة الجوهرية انه الزامى لا برهاني اذ التفصيل في امر القوى والطبايع ان الاشاعة قالوا بابطال القوى والطبايع و ان الآثار مستندة الى الله تعالى بلا واسطة و بعض آخر يقول بتعطيلها و كلاهما باطل والمشأون سيما الطبيعيون مصررون على اثباتها والحق و هو المستفاد من كلمات المصنف (قدس سره) انه لا منافات بين كون الآثار مستندة الى القوى و كونها مسخرة بايدي ملائكة الله فاذا لو حظا التعيّنات استندت الآثار اليها ولو كما قلنا في كون الصورة علّة للهوى من ان فيض الوجود يمر من المبدء فلا تستند شيء اليها اذا ايجاد فرع الوجود .

قوله (ص ٩٢، س ٢) : «فموضوع العلم الطبيعي»

موضوعه عند بعضهم الجسم المتحرك، وعند محققهم الجسم من حيث هو واقع في التغير لا دخال مباحث الكون و نحوهما لانهما دفعيان عندهم لا تدريجيّان و عند المصنف (قدس سره) نفس الحركة لا ذات ثبت له الحركة لان ذات الجسم النوعى و هي الطبيعة حركة وجوداً<sup>١</sup> عنده (قدس سره) و قد سبق منا هذا .

١- لان الحركة لا تكون متأخرة عن ذات الطبيعة بل تكون عين الطبيعة، والطبيعة حركة و متحرك والزمان

قوله (ص ٩٢، س ١٤) : «فرمان حدوثه بعينه زمان بقاءه»

وزمان بقاءه مجموع ازمته حدوثه لان حدوثه حدوثات مثلاً زمان احداث -  
 النفس الانسانية السيالة بما هي نفس جميع ازمته بقاءه اي احداثاته فجعلها و تخمير  
 طينتها لا يتم بجعلها في ايام الرضاعة مثلاً، بل تخمير طينتها من ملكاتها العلمية من اول  
 عمر الانسان الى آخره و لهذا يقال في حدّ الانسان : حيوان ناطق مائت. فهكذا في  
 احداث الانسان الكبير زمان حدوثه ازمته حدوثاته فلا يمكن احداث العالم الا  
 بالتدريج و ذلك من نقصه الذاتي لان له وجوداً امتدادياً سيّالاً ولا فتور في الجاعل  
 لان امره «ان يقول له كن فيكون» فقد وقع خلقته في «ستّة ايام» هي مدّة عمر العالم  
 ولا يحصيها الا «هو» لعدم انقطاع فيضه عابراً و غابراً وهي مدّة ايام دعوة اولي -  
 العزم من الرّسل الستّة فمدّة بقاء كل نبيّ منهم و بقاء اوصيائه «الاثنى عشر» الف  
 سنة باعتبار مظهرية الف من اسماء «الله تعالى» و هو يوم واحد ربوبي عند الله سواء  
 كان الفاً نجومياً او آلفاً واليوم السادس يوم نزول القرآن من اول ظهور آداب الخاتم  
 «صلى الله عليه وآله وسلم» الى آخر ظهور اولياء امته و دولهم التي هي دولته الحقّة  
 ثم ان القول بالالدوار والاكوار عند الاشراقين المحققين معراف يناسب المقام  
 ولا نطيل الكلام بذكره فافهم واستقم وهذا بحسب السلسلة العرضيّة للاكوان الطبيعة  
 واما بحسب السلسلة الطولية النزولية في الايام الستّة ايام بروز التعيّنات

✓

متحد مع الحركة في الخارج لانه من العوارض التحليلية لوجود الحركة بناءً عليها لا يمكن تصور الجسم  
 من دون لحاظ الحركة فيكون للجسم المتحرك غير الابعاد الثلاثة بعداً آخر و هو الزمان فافهم و تأمل  
 في ما ذكرناه و انه بالتأمل جدير و هذا اقوى من الدليل الذي اقامه «اينشتين» على اثبات البعد  
 الرابع لان الزمان بعد موجود في صريح وجود الجسم المادي .



واختفاء نور الحق سواء كان من فرط الظهور او باعتبار الحجب النورية الاسمائية او باعتبار الحجب الامرية والخلقية وهي: الاحدية والواحدية والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع فالجبروت له طبقتان طبقة عقول مرتبة يقال لها عقول طولية و طبقة عقول متكافئة يقال لها عقول عرضية .

والملكوت لها مرتبتان اعلى و هي النفوس الكلية واسفل و هي مثل "معلقة، واما الاحدية والواحدية فمستثناه اذ لا خلقه هناك و نزول القرآن في هذا الوجه وما يليه انما هو من مرتبة العلم العنائي على اعلى مراتب وجود الختمى «صلى الله عليه و آله» واما بحسب السلسلة الطولية العروجية فالايام الستة هي ستة من اللطائف السبع الانسانية من «الطبع والنفس والروح والسر والخفى والاخفى» والسابعة مستثناة لانتها مقام الفناء لا الخلقة .

اعلم انه لا بد ان يلاحظ العارف البصير فى الكل ما فى كل كل «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» و يعرف ان هذه التحولات والصيرورة الى الله طولية لا عرضية فى الكل كما فى كل .

قوله : «يكون مبدعاً» هو الهيولى .

قوله (ص ٩٣، س ١) : «فله سبب اذا ثبت قدمه امتنع عدمه»

وعكس نقيضه : ان ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه؛ بل هو حادث، و كل حادث ممكن والامكان مناط الحاجة الى السبب .

قوله (ص ٩٣، س ٣) : «خلاء غير متناه او ظلمة او هاوية»

و قد يؤل بان مرادهم المبدء القابلى الذى هو الهيولى و معلوم انها ظلمة و هاوية و خالية عن جميع الحلى والخلل من الصور الجوهرية و العرضية فى ذاتها

وابتداء السلسلة الطولية الصعودية .

قوله (ص ٩٣، س ٤) : «فيسبقه امكان آخر سبقا زمانيا»

ان قلت : ما الفرق بينه و بين سابقه اعنى قوله : و الا لسبقه امكان آخر و كذلك الى ما لانهاية حيث جعله محذورا دون هذا. قلت: الكلام هناك فى الموضوع والترتب كان طولياً لان القابل يجمع المقبول وهنأفى المعدّ والترتب عرضى والتسلسل تعاقبى مجوّز عندهم .

قوله (ص ٩٤، س ٦) : «مع المادة لا فيها»

لان التهيؤ الذى فى المادة بالنسبة اليها استعداد و انما هى امكان بالنسبة الى المستعد له والمستعد له هنا مع المادة فكذا صفته هذا عندهم و اما عند المصنف (قدس سره) ففى المادة لان النفس جسمانية اولاً هذا اذا كان لامكان معنيان كما هو فحوى كلامهم .

واما ظاهر كلامهم فهو ان وجود المستعد له قسماً يحصل فى المادة المستعدة وقسم يحصل معها واما الامكان ففى كلا القسمين فى المادة سواء كانت مادة متفومة بالمستعد له او مادة يتخصص بها احد الطرفين .

قوله (ص ٩٥، س ١٠) : «بل بحسب جود المبدء الوهاب على هذا الوجه»

اى على وجه الامكان الاستعدادى بالعرض واما حديث الجود فقط فلا يحسم مادة الاشكال ولا ينقطع به السؤال اذ يقال لم لا يفيض على المادة النملية مثلاً النفس الناطقة فان المبدء جواد فحاصل الجواب ان الاستعداد لازم لكل حادث والعطايا بحسب القابليات الا انه قد يكتفى جود المبدء بالاستعداد بالعرض فاستعداد مادة البدن للصورة المنطبعة البشرية بالذات وللنفس التى معها بالعرض وان كان الاصول



طريقة المصنف (قدس سره) نفسه كما لا يخفى .

قوله (ص ٩٦، س ٢) : «فالحركة اذن كمال اول لشيء لا من حيث هو انسان.....»  
 هذا التعريف لارسطاطاليس و قد بينه الشيخ بيانا مبسوطاً والمصنف (قدس سره) بينه بياناً مختصراً غيره ، حاصله : ان الكمال الاول قد يقال و يراد به انه ليس كمالاً ثانياً بل هو ما يتم به نوعيّة النوع وهذا ليس بمراد هنا .  
 وقد يراد به انه : كمال مترقب لكمال آخر و هو نفسه كمال ثان بعد تماميّة النوع و هذا هو المراد هاهنا؛ فالحركة كمال اول بالنسبة الى الوصول الى المنتهى لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا من جهة الانسانية مثلاً اذ من هذه الجهة كماله الاول صورته النوعيّة التي هي النفس الناطقة .

قوله (ص ٩٦، س ٤) : «وظن قوم هذا الظن وان كان باطلا»  
 من حيث ان الحركة تجدد الطبيعة لا الطبيعة المتجددة لكنه حق على القول بالحركة الجوهرية لان الحركة في مقام وجود الطبيعة لا في مقام ثانيها فقط والوجود هو الذات النورية للشيء سيما على اصالة الوجود .

قوله (ص ٩٦، س ٥) : «بل هي متحركة الطبيعة»  
 فان تجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس بشيء متأصل انما الشيء المتأصل هو الشيء المتجدد و هذا مثل حدوث الحادث و تأثر المتأثر و نخوهما فانهما ليسا بشيء متأصل والا لكان الحدوث حادثاً والتأثر متأثراً و تسلسل الامر الى غير النهاية :  
 فالتسويد ليس سواداً..... متفرع على ان الحركة تجدد الطبيعة لا الطبيعة المتجددة.

قوله (٩٦، س ٨) : «لاستحالة اجتماع المثلين»

وللزوم التركيب في العرض وللزوم كون معنى الحركة في السقولة ان يكون السقولة موضوعاً لها والكل باطل .

قوله (ص ٩٦، س ١٦) : «واحداً بمعنى الاتصال»

يستتبط من قول القائل هذا، الحركة الجوهرية اذ الخروج من شيء الى شيء اذا كان بنحو الاتصال والتدرج كان حركةً فالطبيعة السارية سايله عند كذا عند المصنف (قدس سره).

قوله (ص ٩٦، س ١٩) : «ومن هاهنا يعلم»

اي من قوله : «بل يكون له في كل آن مبلغ آخر» و قوله اخيراً : «وان كان بحسب قوته الطبيعية السارية .....»

قوله : «والقائل بالاشتداد الكيفي» ينبغي ان يراد بالقائل شخصاً معيناً كابي على لا المفهوم الكلي ليحسن اردافه بقوله : وجماعة ممن في طبقته . كما لا يخفى .  
قوله : «في مسافة شخصيّه» لموضوع شخصي» تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية فيكون استدلالاً على شخصيّه الحركة بشخصيتها .

قوله (ص ٩٧، س ١) : «ليس امراً مبهماً كما يتوهم انه امر كلي»

وحينئذ لم يكن التوسطية موجودة كالقطعية و هذا باطل بل له سعة وجود في الخارج غير مرهون بحددين مخصوصين ومن هنا مثل الحكماء بسريان وجه الله البسيط في السلسلة الطولية النزولية والطولية الصعوديّة والسلسلة العرضية من غير انشلاء في وحدته و بساطته بالحركة التوسطية الراسمة للقطع وبالا. ان السيال الراسم للزمان.



قوله (ص ٩٧، س ٢) : «فيكون المرسوم منه.....»

لان الراسم كروح للمرسوم فمنزلته منه منزلة النفس من البدن في آن وحدة البدن و تشخصه مع تبدلاته البينة بالنفس .

قوله: «غير متناهية بالفعل» متعلق بالامكان لا بانواع جواهر لان افراد ما فيه الحركة بالقوة مادام المتحرك متحركاً او متعلق بعدم التناهي و فعلية بسبب ماهيات الجواهر النوعية كيف و اذا كان اختلاف الاعراض موجبا للقسمه الفعلية - الخارجية كان اختلاف الماهيات موجبا بطريق اولى لكن الماهية انتزاعية على - التحقيق و ايضاً يجرى في السوادات والحرارات و نحوها .

قوله (ص ٩٧، س ١٦) : «اذ لا يكون هناك امر بالفعل فيكون قوة في قوة»

اذ الهيولى امر بالقوة والصورة اذا فرضت سيالة ايضاً بالقوة فليس هنا موضوع بالفعل ولكن سيجيء في اواخر البحث الثالث انه ليس كذلك بل الفرد المتصل الواحد الذى من المبدء الذى المنتهى امر بالفعل لكنّه بالفعل الزمانى لا الاكنى ولا الدهرى بل الفرد الواحد البسيط المستمر الذى كالتوسط و هو اقوى من المتصل .

قوله (ص ٩٧، س ١٦) : «او يكون مقدار «ما» لازم تشخصه.....»

الاول كان مذهب القوم و هذا على ما هو التحقيق عنده (قدس سره) من ان التشخص بالوجود والعوارض امارات الشخصية و كلمة ما الابهامية بالنسبة الى المقدار الصغير او الوسيط او الكبير على سبيل التمثيل لو اعتبرناه والا فالكلام على تقدير التزام التعيين فان مقدار ما صادق مع التبدل فكانه قال او يكون المقدار - الصغير مثلاً لازم تشخصه .

قوله (ص ٩٨، س ١) : «لا ينفك عن مقدار»

كيف و تفاوت الجسم الطبيعي لازم البقاء عند الخصم والتعليمي بالاطلاق والتعيين والعروض عروض غير متأخر في الوجود .

قوله : «فان الموضوع الجسماني لا يخلو عن وضع» فان الوضع ايضاً لازم غير متأخر في الوجود فان الجسم في مقام ذاته الوجودية ممتد وفيه ترتيب و وضع بمعنى نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض و نسبة المجموع الى الخارج ولو يكن الجسم في مرتبة ذاته الوجودية ذا وضع و ترتيب كان نقطة او مجرداً .

قوله : «وليس يمنع تبدل انحاء الوجود» و يمكن ان يجاب بعكس ذلك بان يقال: التبدل في المفاهيم دون الوجود ؛ فان وجود ما هو كالتوسط من المقولة الذي فيها الحركة واحد بسيط و ان كان شيئاً لا باعتبار نسبة فان كنقطة رأس مخروطه ترسم نقطاً و تتحد بها بل خطاً لا تصافها و اما وجود ما هو المرسوم منه كالقطع فانه ايضاً واحد على سبيل الاتصال و في كل مرتبة ينتزع منه مفهوم كتبدل مفهوم النفس النامية بالنفس الحيوانية و هي بالنفس الناطقة ولا تصوير انواعاً الا اذا وجدت بالوجودات المتفرقة .

قوله (ص ٩٩، ص ٦) : «البحث الثالث انه قد ثبت.....»

هذا ايضاً جواب بطريق الحل فكان الاولى ان يقال هناك ان فيه ابحاثاً و جعله بحثين لكون الاخرين بحثاً بطريق الحل فان هذا اثبات بقاء الموضوع بوحدته و شخصيته بالمقايضة الى بقاء الموضوع وهو الهولي في الانقلابات بل هنا اولى من هناك للاتصال في الحركات وما فيها الحركات .



قوله (ص ١٠٠، س ٢) : « كما ذهب اليه الرواقيون »

اللام للعهد الذّهني لا للاستغراق اذ مذهبهم معلوم و هو ان الامتداد الجوهرى صورة جسمية و هى الجسم عندهم لان الجسم بسيط و هو هيولى لان فيه قوة الحركة والسكون و غير ذلك نعم قول من يقول ان كل ما يقوله المشائون من ان الهيولى لا تعين لها اصلاً بل هى مع المتصل متصلة ومع المنفصل منفصلة نقول به فى الصورة - الجسمية فهى مع الجسم التعليمى الواحد متصل واحد و مع الجسم التعليمى المتعدد متصل متعدد و فى نفسها لا تعين لها كما قال المحقق القوشجى فى شرح التجريد من قبلهم يؤدى الى هذا لانه حكم الهيولى اجراء الى الصورة وفى الحقيقة انكار للجزء الصورى و كذا من يقول ليس فى الجسم الا اتصال واحد وهو اتصال الجسم التعليمى والطبيعى متصل باتصال التعليمى والتحقيق ان التعليمى متصل بالاتصال الجوهرى الذى للصورة الجسمية والتفاوت بالاطلاق والتعيين فان التعليمى قدر الطبيعى ولو لم يكن الصورة متصلة بالذات لكانت فى مرتبة ذاتها اما جوهرًا مجردًا فكيف يعرضه المقدار او جوهرًا فردًا و هو باطل و اما هيولى هذا خلف .

قوله (ص ١٠٠، س ٧) : « وكما ان السواد فى اشتداده له فرد شخصى من الوجود الزمانى »  
يعنى ما هو الاعتبار من الفرد بالفعل فى الموضوع انما هو بالفعل الزمانى كما اشرنا سابقاً وان لم يكن الافراد الا كنيّة ولا الزمانية الا بعاضيه من المقولة التى فيها الحركة - بالفعل بل بالقوة فانها منطوية فى ضمن ذلك الفرد المتصل بالفعل الزمانى .

قوله (ص ١٠١، س ٧) : « واعلم ان ما ذكره مغالطة »

يعنى ان ما هو غير باق هو الجسم بشرط شىء من درجات الصغر والكبر والمواد الغذائية المخصوصة اولا بشرط بمعنى الجنس اذ الجنس يصدق على الكثرة المختلفة -

الحقايق مواطاة فهو هي فلم يبق لتبدل المختلفات لكن الجسم بشرط لا التذى هو -  
الجوهر القابل الابعاد فقط باق بعينه .

قوله : «بل النامى هو زيد» كلمة بل للترقى يعنى بل نقول الموضوع هو زيد -  
المتشخص بالنفس لا ان الموضوع نفس زيد ولا انه بدنه .

قوله (١٠٢، س ٣) : «منها انها طالبة لحيازها»

يعنى الحركات المستقيمة تدل على الجهات والجهات على المحدود كما قرّر فى  
موضعه .

قوله : «جسم ابداعى فلو كان محدثاً لكان مسبوقاً بمدة» والمدّة قدر حركة -  
الجسم الابداعى فيلزم من رفعه وضعه وايضاً لو كان محدثاً و منقطعاً لزم الانقطاع -  
الزمان وانقطاع الفيض اذ لولاه لم يكن جهة و لولا الجهة لم يكن تركيب لان تركيب  
العناصر توجه من جهة الى جهة و لو لم يكن تركيب كان قطع الفيض والامساك عن  
الجود ولا تزيده كثرة العطاء الا جوداً و كرمأ و ايضاً لو كان محدثاً لاحتجنا الى  
جسم آخر يكون بحركته رابطاً له الى القديم والحدث الزمانى المنقطع لا يمكن ان  
يكون حام للحركة الغير المتناهية .

قوله : «دورى الحركات» ولو كان مستقيم الحركات ولو كان فى الالجهة جهة و  
ايضاً لم يكن فلكا لان الفلك مبدء الميل المستدير لا المستقيم .

قوله : «الغير المتناهية» لاتهم قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فعكس نقيضه ما  
لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه و ايضاً لو كانت متناهية محدثة لم يمكن ربطها ولا  
ربط الحركات المستقيمة العنصريّة المتناهية بالقديم اذ ربط الحوادث بالحركة -  
الدورية الغير المتناهية وانقطع الفيض و هو محال .



قوله : « فلا بدّ لها من قوة عقلية » لان القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر  
الا بامداد علوى عقلى هذا استدلال على المطلوب باعتبار المبدء الفاعلى للفلك والثانى  
باعتبار المبدء القابلى .

قوله : « يدل على وجود مدبّر عقلى » سيما فعل التصويرات التى هى احكم و  
اتقن بحيث اوجبوا ان يقولوا بابطال المصورة وهذا على طريقة الاشراقيين و بعض -  
المليين القائلين بابطال القوى والطبايع ظاهر فان الشيخ الاشراقى قد اسند افعال -  
النبات وغيرها الى ارباب الانواع و اما على طريقة المشائين والمصنف (قدس سره) الذين  
لم يطلوها فهى مسخرة بايدى العقول والملائكة اذ ربط المبادئ المقارنة السافله -  
بمبدء المبادئ تعالى لا يمكن الا بمتوسطات هى المبادئ العالیه المفارقة لعدم -  
السنخية بين السواقل واعلى الاعالى .

قوله (ص ١٠٢، س ١٤) : « و بحسب النوع امر عقلى..... »  
اذ كما ان للنفس عناية بيدن شخصى فلرب النوع اعانة بجميع افراد النوع كانه  
نفس له .

قوله تعالى (ص ١٠٣، س ٤) : « ما من دابة ، الا آية <sup>١</sup> »  
لعل نواصيها ارباب الانواع التى هى العقول العرضية او اسماء الله عند العرفاء و  
ربى على <sup>٢</sup> صراط مستقيم اى رب الانسان هو الوجود الاوسع الاتمّ و هو اسم الله -

١- س ١١، ي ٥٩

٢- ما من دابة... لعل فى الآية اشارة الى ارتباط الحق مع كل شىء بالوجه و هو تعالى اقرب من كل قريب و  
قربه اتم من قرب الشىء الى نفسه و علم الانسان بذاته و صفاته معلوم حضور الحق و قربه و علمه بالحقايق  
لان نسبة الوجود الى الحق بالوجوب والى الخلق بالامكان .

الاعظم منتهى الصراط الاقوم .

قوله (ص ١٠٣، س ١٢) : «ضرباً من الحركة»

فيه قصور، بل ان كان الحركة على ضروب مختلفة وانهاج متفاوتة على سبيل -

الشعور فهي بالاختيار ليخرج حركة النبات فانه ايضاً على ضروب .

قوله (ص ١٠٣، س ١٥) : «وان كان معه ارادة»

فالمراد بالطبع كون الحركة على وتيرة واحدة والطبع والطباع يمكن ان يقارن

الشعور بخلاف الطبيعة .

قوله : «كحركة الحجر الى فوق» والاولى ان لا يعرف بالتمثيل و يقال ان كانت

الحركة وصفا للمتحرك نفسه فهي قسريّة وان كانت وصفا بحال متعلقه فهي عرضيّة .

قوله : «اما اولا فلتناهي الاجسام» ان قلت : عدم تناهي الاجسام لا يلزم من

فرض المحركات المتحركات الغير المتناهيّة اجساماً يلزم عدم تناهي الابعاد و ان

كانت جسمانيّاً يلزم عدم تناهي العلل و كلاهما باطل بل نقول عدم تناهي الاجسام يلزم

على اى تقدير فان المحرك المتحرك كالطبع المحرك للحجر المتحرك بحركته له حلول

سرياني في الجسم فاذا تعدد يتعدد بتعدد الجسم والنفس بما هي لها تعلق بالبدن

فاذا تعددت تعدد البدن كزيد يحرك عمراً ويتحرك معه وبالجملة يكون حركة المحرك

من سنخ حركة المتحرك لا مجرد ان يحرك الطبع جوهرّاً و يحرك الجسم ايناً بل يتحرك

ايناً ايضاً كخلق القيد .

قوله (ص ١٠٤، س ١٦) : «بالكلام فيه»

لأنها مثله في استواء نسبتها بالطبع اى بالذات لا بالزمان اذ كما ان العناصر

١- في النسخ التي رايناها «(فلتناهي العلل..» و يظهر من هذه التعليقة ان النسخة الموجودة عند المحشى

الحكيم كان بدل العلل «(الاجسام)» لذا اتعب على نفسه وارتكب هذه التكاليف



محتاجة الى الافلاك كذلك الافلاك الى العناصر فى عدم الخلاء فى جوفها .

قوله (ص ١٠٥، س ١١) : «لكن المكانية.....»

والحاصل ان المكانية اشمل واسبق من الكمية والكيفية ثم الوضعيه اسبق من المكانية لحدوث المكانية وحاجتها فى الربط الى القديم الى الوضعيه لفلكيه لكونها منقطعة وانها من السكون الى السكون وان كانت دائمة بالاستقامه والرجوع لوجوب تخلل السكون بين الحركتين المتضادتين ثم ان المكانية لكونها من جهة الى جهة يحتاج الى موضوع الوضعيه لتجدد الجهة .

قوله (ص ١٠٥، س ١٢) : «لا تقبل الزيادة»

لعدم نهايتها ولو كانت مسافتها اقصر ما يتصور فلا طرف لها حتى يضاف اليها شئ بخلاف المستقيمة ولو كانت مسافتها اطول شئ .

قوله : «لانها اقدم الحركات» ولا يصلح الحركات المستقيمة لان يكون الزمان مقدارها لانهما من السكون الى السكون فهي منقطعة فيلزم قطع الزمان و هو محال وفى قوة تنهى فيض الله و نفاد كلماته و افول نوره ودل كلامه (قدس سره) على ان الزمان مقدار مطلق الحركات الفلكية كما قال و خصوصاً ما للجرم الاقصى و هو كذلك لانها اقدم الحركات وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالزمان الممتنع الانقطاع لا بد ان يكون مقدارها الا انه مقدار حركة الفلك الاقصى ومقدارها وهى موضوعة ايضاً ولكنه مقدار حركات الافلاك الاخرى و مقدارها وهى ليست موضوعة له .

قوله : «لانها اسرعها و اوسعها» والاسرع اقصر مقداراً والاقصر يقدر الاطول كما ان الانملة يقدر الاصبع والاصبع الشبر والشبر الذراع و كذا المثقال يوزن - الاسار و هو الرطل وهو المن و انما كانت اوسع لان الاقصر يتطرق الى كل طويل و

اطول ولا عكس كما ان المثلث يتطرق الى اوزان اكثر منه و ينفذ فيها ولا عكس .  
قوله : «يتفاوت الحركات فيه» على سبيل التمثيل والاولى يتفاوت الحركات او  
يتفق .

قوله : «فى المقادير الممتنعة الانقسام» المراد مقادير المسافات مما فيها الحركة  
كالوضع الفلكى .

قوله (ص ١٠٦، س ١٠) : «من جهة انقسامه»

اى يتعدد الحركة من جهة الانقسام الوهمى الذى للزمان بالزمان اذ تقسيم المقدار تعدد  
له فكما ان الجسم التعليمى مقدار الجسم الطبيعى ومساحته والكم المنفصل عدده ومكياله  
والطبيعى فى نفسه لا قدر و مساحة وعددله بل لا يعتبر فيه التناهى لان من تصور  
جسماً غير متناه فقد تصوّر جسماً لا جسماً لا جسماً كذلك الحركة فى ذاتها لا قدر و  
عدد لها والزمان قدرها و كميتها و مكيالها و كما ان الاشياء الطبيعىة فى الزمان  
بمعنى ان لها بسيلانها نسبة الى قدر من مقادير حركة الفلك الاقصى كذلك الفلك  
نفسه و حركته واقعان فى الزمان كما سيأتى وقد يشك فيه لانهما منشأ الزمان ولا وجه  
له لان استعمال كلمة فى فى المواضع مختلفة فالزمان فى حركة الفلك من قبيل العرض  
فى الموضوع و حركة الفلك فى الزمان من قبيل الجسم الطبيعى و فى التعليمى اى  
محدود و مسموخ به كالموضوع به كالموضوع المحفوف بعوارض .

قوله (ص ١٠٦، س ١٤) : «لكان ممتنعاً»

اى ممتنع الكون لان الكلام فى الكائن الممكن امكانا استعدادياً .

قوله : «فلحدوث علّة محرّكة» لان علّة الحدوث حادثه اذ لا ربط للحادثات

بالقديم .



قوله (ص ١٠٧، س ٥) : «فالمتصل هو الحركة بمعنى القطع.....»

التفصيل ان هاهنا اموراً اربعة الحركة القطعية و مقدارها الذى هو الزمان والحركة التوسطية و مقدارها الذى هو الاكن السيال و كما ان القطع راسمه التوسط كذلك الاكن السيال راسم الزمان كالنقطة السيالة التى فى رأس المخروط الراسمة للخط بسيلائها و عند المصنّف (قدس سره) الحركة القطعية موجودة فى الاعيان كالزمان و عند القوم وجودها انما هو فى الخيال واما فى العين فوجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها والزمان موجود عند اكثرهم ومنهم من قال ان الزمان بمعنى الاكن السيال موجود كما ان الحركة التوسطية موجودة فانه بازائها كما قلنا وبالجمله كل من الامور الاربعة امر واحد ذو شئون غير متناهية اما التوسطية والاكن السيال فظاهر و اما القطعية والزمان فلا اتصالهما والاتصال الواحدانى مساوق للوحدة الشخصية و شئونهما واضحة و اما شئون التوسط والاكن السيال فنسبهما المتفننة المتجددة .

قوله (ص ١٠٧، س ١٥) : «بل يتشخص بهما.....»

عطف على مقدمة مطوية اى والحال انه زمانى بل يتشخص بهما .  
قوله : وهى ايضا محددة . اى النفس التى للفلك الاقصى فاعلة للمكان والجهة لا جسمه الشخصى لحاجته فى التشخص اليهما كالزمان والفاعل لا يحتاج الى معلوله ولا يتصف به ولا بد ان يتحقق قبل معلوله والكل هنا منتف و ان كان جسمه مبدء قابلياً لهما .

قوله (ص ١٠٨، س ٩) : «قد علمناك»

تنبيه على دفع وهم القدم الناشى من قوله السابق : لا يتقدم شىء على الزمان والحركة الا بالبارى تعالى و ضرب من ملائكته . باثبات الحدوث فيما مضى ومسبوقية

الوجودات التعلقية بوجود مقومها العيني وكون ماهياتها القابلة لا قديمة ولا حادثة ولا حادثة لكونها دون القدم كما انها دون الجعل و تنبيه ايضاً على ان التجدد ذاتي للمراد والارادة قديمة .

قوله (ص ١٠٨ ، س ١٩) : «من يثبت على الله ارادات منجدة»

في مقابل المحققين القائلين في ربط الحادث بالقديم بان علّة كل حادث مجموع اصل قديم هو العقل الفعال و شرط حادث هو قطعه من الحركة القطعية الوضعية الفلكية .

قوله (ص ١١٠ ، س ٩) : «فلا دور»

بيان الدوران الماهية في كلا التعريفين معرفة بما هو والماهية ليست الا هو مع ياء النسبة و تاء النقل و بيان الجواب واضح .

قوله (ص ١١٠ ، س ١٦) : «وليس اذا لم يكن.....»

الفرق بينه و بين سابقه ان : في الاول منع النقاضة لوضوح ان اقتضاء الشيء واقتضاء مقابله ثبوتيان و هنا التزم النقاضة بدليل قوله :

لان خلو الشيء عن النقيضين ..... ومنع المحالية لانه خلو في المرتبة .

قوله (و لهذا)

اي لان المرفوع هو الكون في المرتبة لا مطلقاً فالكتابة مثلاً اذا رفعت عن المرتبة يقال تخلو الماهية عن الكتابة التي في المرتبة و كذا تخلو عن رفع الكتابة الذي في المرتبة والا لكان المرتبة في الاول عين المرفوع وفي الثاني عين الرفع والنفي قال الشيخ بتقديم السلب<sup>١</sup> على الحيثية ، فيعم عارض الماهية ايضاً كالوجود

١- الهيات الشفا الطبيعة الجديدة في الجمهورية العربية مع تحقيق «الاب قنواي ، سعيد زائد» ط ١٢٨٠



والوحدة والتشخص والامكان و غيرها مما اتحدت مع الماهية ولا يخلو منها فى  
اى وعاء كانت ، اذ يسلب «حينئذ» الموجود الذى فى المرتبة والوحدة التى فى -  
المرتبة وهكذا؛ لا المطلق، لان النفى يتوجه الى القيد، بخلاف ما اذا اخّر السلب  
فيسلب الوجود «مثلاً» بقول مطلق، مع ان الماهية لا تخلو عنه باى وجه اخذت .

قوله (ص ١١١، س ١١) : «لم يلزمنا ان نجيب البتة اى باحد الطرفين....»

لانا اذا قلنا : الانسان واحد مثلاً . والانسان محيىث بالمرتبة لزم الاتحاد بخلاف  
ما اذا كان احدهما سالباً اذا اخترنا السلب فلا محذور «حينئذ» .

ان قلت: بل يلزم الاتحاد مع السلب اذا الانسان مثلاً مخيىث بحيثية المرتبة والذات  
قلت: لا يلزم؛ فانه يؤخذ سالبة فهو سلب الاتصاف لا الاتصاف بالسلب و سلب  
الربط ، لا ربط السلب و هذا ايضاً اخذ الوجوه لتقديم السلب على الحيثية .

قوله : «لان معنى السؤال بالموجبتين فى العرف....» يعنى انهما وان لم يكونا  
موجباً و سالباً حتى لا يجوز الخلو عنهما ويكون اختيار احدهما واجبا على المجيب  
لئلا يلزم الخلو عن النقيضين لكن بضميمة العرف يكون الزاماً على المجيب حيث انهما  
فى قوّة النقيضين من جهة انهما من الامور العامة فيلزم على المجيب ان يختار احدهما  
فان الانسان اذا لم يتصف بالوحدة اتصف بالكثرة لكنا لانجييه باختيار احدهما لاجل  
انهما تقيضين ليلزمنا اختيار احدهما فيلزم الاتحاد غاية ما حمل السائل على الحصر و  
دعاه على وجوب اختيار احدهما عليه ان الانسان لا يخلو عنهما و يتصف فى الواقع  
دائماً باحدهما لكونهما عامين و فى قوّة النقيضين والاتصاف لا يلزم الاتحاد حتى

يمكننا ان نحمل احدهما عليه محيئاً بالمرتبة بل لو اجبنا اجبنا سلب كليهما .

قوله (ص ١١٢، ١٠) : «وفي المطارحات من حيث.....»

لما كانت المطابقة المذكورة مزيّفة لان المطابقة محققة في نقش الخاتم بالنسبة الى مطابقاته وفي الاشخاص الطبيعية ايضاً لان الطبيعة في كل مطابق للآخر؛ حيثها - الشيخ بالحيثية المذكورة اي مطابقة الظل لذي الظل فان الوجود الذهني وجود ظلي غير اصيل .

قوله (ص ١١٣، س ١٣) : «فهذا معنى كلية الطبايع»

اي استواء نسبة الوجود العقلاني الى ماتحته ولا يرد عليه انه على هذا يكون - الواجب والعقول المجردة كليات عقلية لاستواء نسبة وجودها الى ماتحتها مع انها جزئيات لكون كل منها ممنوع الصدق على كثيرين لان مراده (قدس الله سره) من الوجود العقلاني الوجود الذهني للطبايع والمفاهيم العقلية حتى على مذهبه (قدس الله سره) ان ادراك الكلي العقلي مشاهدة النفس ارباب الانواع عن بُعد فهي بما هي موجودات في الذهن اي لها وجود رابطي بالنفس؛ كليات عقلية لا من حيث لها وجودات نفسية ذاتية فانها «حينئذ» جزئية وليست كليات عقلية وان كانت كليات بمعنى اخر اي السعة والاحاطة كالفلك الكلي .

قوله (ص ١١٣، س ٤) : «وفيه سر آخر سيأتيك»

اشارة الى توجيه كلام الشيخ (قدس الله سره) بان يراد من المثال، المثال الافلاطوني ومن الادراكية، وجوده الرابطي بالنفس ومن عدم التأصيل في الوجود عدمه في هذا - الوجود الرابطي بالنسبة الى وجوده النفسي فيرجع الى ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره) .



قوله (ص ١١٣، س ١١) : «واما الامتياز الشخصي.....»

لما عقد الاشراق للكلى والجزئى وفرغ عن الكلى شرع فى الجزئى لكن الاولى ان يقال: واما التشخص لانه ليس نسبياً بخلاف الامتياز كما سيصرّح به .

قوله (ص ١١٤، ٤) : «وقد علمت ايضاً من طريقتنا»

لما توجه على هذا القول ان الفاعل علّة بعيدة للتشخص لانه من علل الوجود لا القوام فوجود الفاعل تشخص لنفسه لا لمعلوله قال (قدس سره) ان طريقتنا الوجود المعلوم متقوم بوجود فاعله كتقوم الماهية بمقوماتها وليست الينونة بينهما عزليّة اذ الوجود الخاص فقر بحث و ربط صرف بوجود الجاعل .

ثم ان ظاهر القول بان التشخص بالفاعل يمكن حمله على طريقة ذوق المتألهين و انما لم يحمله عليه ولا القول الاخر من انه بالارتباط الى الوجود الحقيقى بل لم يتعرض لها لان الماهية فيها اصيلة فى التحقق والجعل و هى حيثيّة الابهام فمن اعطى الماهية لم يعط التشخص ولا ارتباط للماهية والانتساب الذى قالوا به مقولى فاذا كان وجود الممكن و تشخصه بالانتساب والانتساب ليس وجوداً لم يرجع التشخص الى الوجود والحق ارجاع هذه الطريقة ايضاً الى الوجود لكن وجود الفاعل فان من يقول وجود زيد آله زيد لا يبالى ان يقول، هويّة زيد و شخصيّة زيد «آله زيد» .

قوله (ص ١١٤، س ١١) : «بجزء تحليلي»

اذ لو كان التشخص بانضمام ضميّة لكان المنضم اليه موجوداً قبل الانضمام قبلية بالوجود اذ المفروض ان الانضمام خارجى والشيء ما لم يتشخص لم يوجد فقبل التشخص تشخص آخر فيلزم التسلسل.

قوله (ص ١١٥، س ٣) : «وان مجموع الكليات كلى»

اذ من المعلومات البيّنة ان ضم الكلى المنطقى ليس مناط الجزئية بل هو مناط الكليّة و ضم الكلى العقلى الى مثله لا يصير مناط الجزئية ايضاً و كذا ضم الكلى - الطبيعى و هو الماهية التى لا كليّة ولا جزئية الى مثله فما لم يتخطّ الوجود ، فى منصّة الظهور لم يحصل التشخص والهويّة.

قوله (ص ١١٥، ٦) : «فان الهيولى»

اى الهيولى المجسمة فان بعض العلماء لم يعبر بالهيولى بل بالمادة .

قوله (ص ١١٦، س ٢) : «بتحقيق مسألة الوجود»

من: ان التعين من عوارض الماهية للطبيعة النوعية لا من عوارض الوجود لها والانضمام فى العقل فيكفيه الاثنيّة فى ظرف الاتصاف كما بيّنا فى معنى الجزء - التحليلى .

قوله (ص ١١٦، س ٦) : «نفس امتداده الغير القار»

اى نفس سيلان طبيعة الجسم و ذلك فى المقامين انما هو لان المقدار والوضع والسيلان من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود للجسم كما مرّ والمراد بالزمان هو - المتى والضمير فى امتداده راجع الى الجسم كما لا يخفى .

قوله (ص ١١٦، س ١٠) : «وعلى هذا صح القول....»

لانهما على ما حقق (قدس سره) فى مقام وجود الجسم اى موجودان بنفس وجود الجسم و ليسا محمولين عليه بالضميمة اذ كما سبق ليس وجود الجسم غير وضعى والا لكان مجرداً ولا و ضعياً غير ممتد والا لكان نقطة فاذن لما كان ممتداً فى ذاته كان ذا ترتيب فلا جزائه نسبة لبعضها الى بعض و للمجموع الى الخارج و هو الوضع



وكما ان لذاته الوجودية هذا التماضى والتباعد المكانى كذا لها التجدد والسيلان والامتداد الزمانى فللجسم فى ذاته المتى كالوضع الا ان فى اعتبار العقل هذا الوجود مضاف والى الجسم او لا و الى هذه المعنونات ثانياً وهذا مرادنا من اللازم الغير المتأخر فى الوجود فاذن صح ان الوجود مشخص له و صح ان الوضع والمتى مشخصان بخلاف الكيف مثلاً لان وجوده ضميمه لوجود الجسم و اذا قيل التشخص بنفس الموجود اريد وجود نفس الطبيعة النوعية فان وجود ان اعراضه تشخصات للطبايع النوعية التى لانفسها لا الطبيعة موضوعها نعم امارات تشخص الموضوع .

قوله (ص ١١٦، س ١١) : «فما ذكره الشيخ»

يعنى قوله فالوضع يتشخص بذاته يصادم هذا التوجيه فان وجود الجسم متشخص بذاته والوضع والزمان بالعرض .

قوله (ص ١١٧، س ١١) : «وكذا حال الزمان»

اى فلا اختصاص بالوضع الا انه لا يرد على الشيخ لان الزمان عنده ليس مقدار سيلان الطبيعة بل مقدار سيلان الوضع الفلكى فليكن منظور المصنف (قدس سره) التحقيق لا الاعتراض.

قوله : «كما ان تقدم الاثنين...»

ففى كل من هذه الثلاثة اعنى الزمان والعدد والخط و نحوها مافيه التفاوت ومابه التفاوت واحد و هذا حكم حقيقة الوجود .

١- و يرد عليه انه قد حقق فى مقره ان التركيب بين الاعراض وموضوعاتها ليس تركيباً انضمامياً بل التركيب فى جميع الاعراض و موضوعاتها بل فى كل شيئين يحمل احدهما على الآخر اتحادى عينى والتركيب الانضمام انما هو فى المركبات الاعتبارية كتركيب البيت مثلاً .

قوله : « ما هو مصطلح القوم » أى المعلول لا مجرد مالا ينفك عن الشيء او عارض ممتنع الانفكاك .

قوله (ص ١١٨، س ٣) : «ومما استصعبه القوم»

و بعض رؤساء الاشارة كالامام الرازى تمسك به للقول بالترجيح بلامرجح الذى هو مذهبهم .

قوله (ص ١١٨، س ٤) : «وكذا اختصاص حركته بجهة.....»

و هذا كالتسجيل للاشكال الاول كانه قيل: ولو اجيب بانه اذا تحرك الكرة فالدايرة العظيمة التى فى جهة حركتها هى المنطقة دون الدواير العظام الاخر والنقطتان الساكنتان هما القطبان دون النقط الاخر فقال ننقل الكلام الى جهة الحركة و فى تعيين الحركة ثلاثة اسئلة احدها ما مرجح هذه الحركة فى الاقصى مثلاً على حركة اخرى مساوية لها من الافراد المتساوية لهذا المفهوم اذ كل مفهوم له افراد مفروضة ولو مثل مفهوم الواجب و ثانيها ما مرجحها على الاخرى المخالفة جهة فقط و ثالثها ما مرجحها على الاخرى المخالفة فى قدر من السرعة والبطؤ و بعبارة اخرى ما مرجح هذا الفرد من الاقصى المتحرك بهذه الحركة على فرد اخر متحرك بهذه الحركة المتساويتين قدرًا و جهة او بحركة مخالفة قدرًا او جهة خص هذا بالصدور والوجود فى الخارج دون ذلك .

قوله (ص ١١٩، س ٢) : «الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله»

هذا محط حصول فائدة الجواب يعنى ان فى الفاعل المخصوص خصوصية خاصة بالنسبة الى المفعول الخاص تطرد غيره سابقاً ولاحقاً و اجتماعاً و تبادلاً كما طرد الغير لحوقاً و اجتماعاً و تبادلاً قابلية القابل الفلكى على ما اشار اليه بقوله: لان جوهر



الفلك لا يقبل.....» فان كل نوع منه منحصر في فرد و محفوظ به و حده و حينئذ يعلم انه كان على المصنف (قدس سره) ان يذكر اصلاً اخر دخيلاً في اثبات - المطلب لو لم يكن ادخل و هو ان لكل علة خصوصية خاصة مع معلول خاص كما يذكر في اثبات ان «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» و «ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد» و ان «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» و غير ذلك فهي يقتضى ترتب العلول المعين و تأبى عن ترتب غيره عليهما و يمكن استنباط هذا الاصل الاول اذا كان المجعول بالذات هو وجود الشيء ولا بد من سنجية بين العلة والمعلول فاذا تحققت السنجية تحققت الخصوصية «بتّة» بخلاف ما اذا كان المجعول بالذات هو - الماهية اذ كما لا سنجية «حينئذ» كذلك لا خصوصية .

وحاصل تحقيقه انه: لما صدر عن الخصوصية التي في الفاعل العقلي وجود معين هو عين الهوية المخصوصة ابي ذلك الوجود عن ان ينتزع منه غير هذه الماهية المعينة الشخصية بتشخص ذلك الوجود .

قوله : «و تهيو الفاعل» لان مادّة الفلك لا سبق زمانياً لها على صورته حتى تتمكن من هيئة اخرى يكون بها متخصصة الاستعداد و قد مرّ انه لو كان الفلك مسبوقاً بسادّة حاملة لاستعداد سابق لزم التسلسل في شرايط الحدوث او الخلف .

قوله (ص ١١٩، س ٩) : «فاذا كان تعيين الفلك بوجوده.....»

بيان وجواب لتعيين الاحوال بوجه آخر و هو اعمال الاصل الرابع والا فقد خرج الجواب من تعيين هذا الذّات من بين الذوات الشخصية لان الاحوال الخاصة من - العوارض المشخصة لهذا الفرد و ان كانت امارات شخصية .

قوله (١٢٠، س ٤) : «والا لم يوجد منه واحد شخصي»

فلم يوجد منه كثير اذ لا كثرة حيث لا وحدة اذا الواحد مادة الكثير ان قلت :  
الوحدة ليست مقتضاه للمعنى النوعى لان الماهية «من حيث هي ليست الالهى» قلت :  
نعم ولكن الوحدة لما كانت مساوقة للوجود بل عينه فكما لم تخلوا لماهية مادامت  
ملتفتا اليها العقل عنه فى مرتبة من المراتب كذلك لم تخلو عنها والمسلوب عن الماهية  
منهما و من العوارض الاخرى الغير المتأخرة فى الوجود ليس مطلقها بل ما كان فى المرتبة  
بنحو العينية او الجزئية كما هو مقتضى تقديم السلب على الحيثية على ما مر .

قوله (ص ١٢٠، س ٨) : «فالتكثر بالذات»

اى فى ذاته هو المادة و ليس المراد المتكرر بنفسه حتى يقال انه نفاه او لا  
عموماً مع انه محال فى الواقع بل المراد ان ما يتكرر اولاً هو المادة المجسمة و  
لواحقها من القطع و نحوه و بعبارة اخرى المراد المتكرر المتكرر ان قلت : بالاخيرة  
يؤول الى الحركة فهى يلزم ان يكون متكررة بذاتها: قلت: المتكررة بنفسها التى قال  
بمحاليتها هى المتكررة بالكثرة الافراذية بالفعل لا بالكثرة الجزائية بالقوة كما  
فى الحركة و هذا جار فى الجسم ايضاً .

ثم ان فى قولهم : تكثر نوع واحد بالمادة و لواحقها ؛ و ارادوا بلواحقها مثل  
القطع والحركة اشكالا من النقص بافراد النوع فى عالم المثال الاكبر والاصغر اذ لا  
مادة هناك ولا قطع كما قال (قدس سره) فى كتبه: انه اذا تصور خط بنصفين فى  
الخيال فقد اعرض النفس عن الاول وانشأت خطين آخرين كلها صور صرفة .

والجواب اما اولاً فنقول: بناء الاشكال على الاختلاط بين المذهبين فان هذه



القاعدة من المشائين وهم لا يقولون بعالم المثال ولا بتجرد الخيال و بدله يقولون بان هذه الصور الكونية بامثالها فى النفوس المنطبعة الفلكيَّة لكنّها منطبعة فى جسمها فكل له وضع و موضوع متميِّز عن صاحبه بهما وكذا الصور الخياليَّة اذ الخيال عندهم قوَّة حالة فى الروح البخارى حلولا سريانيًا واما محذور انطباع العظيم فى الصغير فشهور وروده عليهم فالتميز هناك ايضاً بالمادَّة ولو احقها .

واما ثانياً فنقول: اذا اجرى القاعدة غيرهم كالمصنّف (قدس سره) فى كتبه من الجامعين بينها و بين القول بعالم المثال وتجرد الخيال فمفادها: ان تكثر نوع واحد تكثراً وجودياً طبيعياً و ماهيةً لا ماهية فقط اى حصصها الشخصية والماهيات الجزئية فتخرج الصور المثالية التى هى فى القوس النزولى و هى علم الله القدرى و عالم الذكر فالتكثر بالماهيات و اما بحسب الوجود فهى موجودة بوجود واحد علمى تطفلاً ، فان وجودها الخاص بها هى الوجودات الطبيعية المتشعبة التى فيما لا يزال هى موجودات بها و هذا الوجود كوجود الماهيات بنحو الكليَّة بالوجود العلمى القضائى ووجود الاعيان الثابتة بالوجود العلمى العنائى و ذلك الوجود كله لله تعالى لالهى و كذا الصور الخياليَّة موجودة بوجود النفس لا بوجودات انفسها التى فى موادها و اما ثالثاً فنقول المراد بعليَّة المادة و لواحقها العليَّة الناقصة والسبب الحقيقى هو العوارض الخاصة الخافة بالنوع لان التكثر الافرادى بلحوق الشخصات بالطبيعه النوعية والمشخص او اماره الشخص العوارض الغير اللازمة والمواد معدّات لحصولها فى العالم الطبيعى بل فى العالم الاخرى حدوثاً لا بقاء واستدامه لان الصور هناك من لوازم الاخلاق والملكات الحاصلة من تكرّر الاعمال والحركات التى هاهنا و هذه باعتبار المادة القابلة للتحويلات وبالجملة للمواد اعداد فى هذه الصور الطبيعيَّة لا مطلقاً اذ

قد يكون تكثر الصور بصفات لازمة للهويات و قد فصلنا المسئلة في رساله<sup>١</sup> عليه<sup>٢</sup> اجابه<sup>٣</sup> لاستدعاء بعض الاصحاب<sup>٤</sup> من شاء فلينظر<sup>٥</sup>.

قوله (ص ١٢٠، س ١٠) : «حركة القابل»  
في الاستعداد و صور هي مابه الاستعداد و لهذا كل حادث مسبوق بمدّة كما  
انه مسبوق بمدّة.

قوله (ص ١٢٠، س ١١) : «بسبب كثرة القواطع كالتبخيرات والتدخينات»  
و غيرها من الاسباب الطبيعية والصناعيّة.

قوله : «ولولا الحركة»  
اي الحركة الاستعداديّة والجوهريّة والاخرى العرضيّة<sup>٦</sup> الا<sup>٧</sup>رضيّة<sup>٨</sup> والوضعيّة<sup>٩</sup>  
الساويّة<sup>١٠</sup> الرابطة<sup>١١</sup> للحوادث بالقديم.

قوله (ص ١٢٠، س ١٦) : «وبالحركة ينقسم في الزمان»  
اذ بالحركة يقع الشئ في الزمان و ينطبق عليه و من السنّة<sup>١٢</sup> الضروريّة<sup>١٣</sup> للحركة<sup>١٤</sup> -  
الزمان فكما يتكثر الماديات<sup>١٥</sup> العنصريّة<sup>١٦</sup> بالاوضاع<sup>١٧</sup> يتكثر بالاء<sup>١٨</sup>زمنة.

قوله (ص ١٢٠، س ٨١) : «وبالثاني ينقسم بالفعل»

اي بالآخر و هو الوضع ففي العبارة تسامح.

قوله : «فنسبة الحركة» لائته<sup>١٩</sup> كما ان الهيولى<sup>٢٠</sup> ما لم تصر مجسّمه<sup>٢١</sup> لم تصر مكثرة<sup>٢٢</sup>  
كثرة وضعية انفصاليّة<sup>٢٣</sup> كذلك ما لم تصر سيّالة<sup>٢٤</sup> منوعة<sup>٢٥</sup> لم تصر مكثرة كثرة زمنيّة<sup>٢٦</sup>  
اتصاليّة.

١- هذه الرسالة موجودة في المكتبة الرضوي و مكتبة كلية الآداب في طهران و قد ذكرناه في المقدمة.

٢- ولنا رسالة مبسّطة ابسطهما<sup>٢٧</sup> الفه المخشى الحكيم وقد حققنا هذه المباحث بتحقيقات لم يسبقها<sup>٢٨</sup> الينا<sup>٢٩</sup> احد  
من البسط والتحقيق و قد شرحنا كلمات صدر الحكماء بما لا مزيد عليه.



قوله : «ان الهيولى شىء يتكثر بذاته» اى الهيولى المجسمة التى كان الوضع من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود لصورتها الجسميَّة واما الحركة فليست عند القوم من مقوماتها ولا من مقومات صورتها .

قوله (ص ١٢١، س ٢) : «واما وحدة وضع مثل الانسان....»  
لما قال ان الوضع كثير مكثر للزوم الوضع والترتيب للجسم بسبب التباعد والتفريق اللازمين لاجزائه اعتذر بان وضع مثل الانسان المذكور و ان كان واحداً لكنه عين الكثرة بالقوَّة .

قوله (ص ١٢١، س ٤) : «ونقول ايضاً»

الرجوع المستفاد من الايض انما هو فى ذكر القاعدة وان كانت مخالفة كما هو واضح فان كون العارض المفارق علة التكثر ليس قاعدة اخرى لان المكثرات الاخرى ايضاً عوارض مفارقة فذكر هذا لاختدعكس تقيضه فكما صح ان كل نوع منتشر - الافراد مادية صح ان كل مالىس بمادى ليس بمنتشر الافراد بل نوعه منحصر فى فرد.  
قوله: ما يمنعه من الانفصال و هو امتناع الميل المستقيم عليه لان مبدء ميل - المستدير فصل للفلك وافضلية الحركة المستديرة و اقدميَّتها و اتميَّتها و امتناع القسر عليه كما هو مقتضى قاعدة امكان الاشرف، فافضل الحركات لافضل الاجسام فلو جاز الكثرة على كل نوع من الفلك والفلكى لجاز عليهما الانفصال اذا لاتصال مساوق للوحدة الشخصية فالماء مثلاً ما لم ينفصل لم يصراشخاصاً . ان قلت: لم لا يجوز ان يكون - الفلك او الفلكى مفطوراً على الانفصال ، فمتى جعل جعل مفصولاً. قلت: لو كان - الانفصال ذاتيَّاً لاجزائه و جزئياته فاما انه ذاتى لماهيَّته النوعيَّة فيلزم ان لا يوجد منها واحد واما انه ذاتى لهوياتها فالكلام فى حصول الهويات بعد وان الوحدة مقدمة

على الكثرة فما لم يرفع الوحدة الاتصاليّة لم يحصل الهويات ولم يكن لها مقتضى و حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فجاز على متصلها الاتصال و على منفصلها الاتصال كما ذكرنا في مذهب ديمقراطيس .

قوله : «بوضعه اللازم لقابله» لانه حيث لا يجوز عليه الفك لا يتبدل وضع اجزائه كل بالنسبة الى الآخر .

قوله (ص ١٢١، س ١١) : «وهذا التفصيل لا ينافي قولنا....»

الصواب ان يقال: لانّ هذا في التشخص بالمعنى الاعم من اماراة التشخص . او يقال: هذا في التشخص بمعنى التمييز . واما ما ذكره (قدس سره) من: انها انحاء - الوجودات . فلا وجه له لان تشخص كل وجود لنفسه بالذات و لماهيته بالعرض لا بوجود آخر و لموجود آخر الا بمعنى آخر .

والحاصل ان التشخص لما كان مميزاً ايضاً فالتمييز اما بنفس ذات الشيء بحيث لا يزيد على ماهيته كالواجب تعالى . واما يزيد على ماهيته كتشخصه؛ فاما بنفس فاعله للخصوصية الخاصة السابقة الذكر ولا قابل كالعقول المفارقة واما بالمادة القابلة فقط من غير مدخليّة العوارض اللاحقة للمادة كالفلك والفلكي واما بالعوارض - المفارقة اللاحقة لعدم الاكتفاء بالمادة كالعنصر والعنصري و ليس المقصود حصر التميز فيها كما في الواجب بصفاته المختصة وفي العقل بماهيته وفي الفلك بفاعله و في العناصر بما سوى العوارض المفارقة هذا ما كتبنا سابقاً والاكن نقول: هذا التفصيل في التشخص بمعنى وجود نفس الشيء حق و صواب ايضاً اذا الامر في الواجب تعالى ظاهر و اما في العقول فحق ان تشخصها بفاعله لان وجود فاعلها مقومها فانّها



موجودة بوجود الحق تعالى باقية ببقائه وهى من صقع الربويّة كيف و «ماهو» فيها  
«لمهو» والوضع والزمان والحركة علمت انها من اللوازم الغير المتأخّرة فى الوجود  
للماديات واطافة النفس الى البدن نحو من وجودها وليست مقوليّة فلا تنافى التفصيل  
كون تشخص الشئ بعين وجود نفسه .

قوله (ص ١٢١، س ١٧) : «فى تحقيق معنى الجنس والمادة»  
اى الجنس الطبيعى والمراد بالمحموليّة الاتحاد الذى هو مطابق الحمل ومصادقه  
وكذا فى النوع .

قوله: «كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً» لان المادّة الاولى نوع بسيط فى  
نفسها فضلاً عن المواد الثانية .

قوله (ص ١٢٤، س ٧) : «وهو معروض الجنسية والجزئية»  
فان ذات الجنس و ذات المادّة واحدة والتفاوت باعتبار وصفى الجنسية والجزئية  
ويمكن الجواب بان التعريف بالاجزاء الخارجية جازى ايضاً كتعريف الانسان بانه نفس  
وبدن فالتقدم للاجزاء الخارجية عقلاً ليس بغريب .

قوله (ص ١٢٤، س ٨) : «وقد مر الفرق بينهما»  
عند اعتراض بعض المتكأيسين على بقاء موضوع النمو بانّ الجسم الباقى هو -  
الجسم فقط الذى هو مادة والمتبدل والزائل هو الجسم لا بشرط التذى هو الجنس بل  
تبدل النامى تبدله و زوال الفصل زواله لانه هو .

قوله (ص ١٢٤، س ١٢) : «فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى تميم....»  
هذا متشابه او مجمل يحتاج الى تحقيق و بيان لان الماهيّة الجنسيّة الجنسيّة

تحتاج الى الفصول وجوداً وتحصّلاً لا قواماً و معنى والا لزم قلب معنى المقسم الى المقوم فلا يحتاج الجنس الى الفصل في شيئة ماهيته لان شيئة ماهية كل جنس معين معلوم فالحيوان هو الجسم النامي الحساس والكم هو القابل للقسمة الوهية بالذات والكيف هو الهيئة القارة المخصوصة و هكذا وليس نقصانه لانه بعض الماهية لانه في لحاظ نوعيته ايضاً بعض الماهية وايضاً الماهية الفصلية ايضاً ناقصة لانها ايضاً بعض الماهية غير مقصودة بالاشارة العقلية في اجراء احكام الماهية هو الماهية النوعية في بيان الفرق بين الماهية النوعية والماهية الجنسية بوجهين : احدهما : ان النوع في عالم الابداع وعالم العقول المتكافئة متحصل مجرد عن العوارض المادية من الاوضاع والجهات والامكنة والاوقات و نحوها بخلاف الجنس فانه لا محيص له من الفصول سواء كان في عالم الابداع اوفى عالم التكوين هذا بطريق الاشرافين واما على طريق المشائين فالعبرة بعالم عقولنا لان النوع فيه موجود تام مجرد عن الاجانب والغرائب و بالجملة عن العوارض التي هي امارات التشخص .

و ثانيهما : ان النوع و ان كان مبهماً محتملاً للكثرة اذا اخذ لا بشرط لكنه ليس هو عين العوارض المشخصة وجوداً غاية الامر ان العوارض بما هي عرضيات مراتب ثوانى ووجودات لواحق للنوع و له مرتبة وجود اول و مقام سابق بخلاف الجنس بالنسبة الى الفصول فانه متحد معها وجود الفناء الجنس في فصوله وهذا معنى قولهم : يصدق الجنس على الكثرة المختلفة الحقايق والنوع يصدق على الكثرة المتفقة .

قوله (ص ١٢٥، س ٧) : «من الانفعال الشعورى»

بناءً على ان الادراك عندهم انفعال من الصور المادية واستكمال بها ولذا كان ادراك الحيوان علماً انفعالياً لا فعلياً و اما على مذهب المصنف (قدس سره) نفسه



فادراك الجزئيات بالخلقيّة والكليات بالاتحاد<sup>١</sup> .

قوله (ص ١٢٥، س ٩) : «مبدء هذا الفعل»

اي الاضافة والمصنف (قدس سره) وان قابل هذا الفعل بالانفعال الا انه لم يرد به ما يقابله بل ما يقابل القوة ولو لم يقتحم لفظ هذا لا يمكن ان يراد بالفعل التحريك الذي هو اثر القوة المحركة الحيوانيّة .

قوله (ص ١٢٥، س ١٧) : «اعلم ان الكثرة يكون من لوازم الوحدة في الذهن»

في كلام صاحب التحصيل اشارتان :

احديهما : ان الكثرة مؤخرة عن الوحدة والوحدة مقدمة واصل .

و ثانيتهما: ان الكثرة امر ذهني والوجود مساوق للوحدة بل هو عينها و هي عينه

قوله (ص ١٢٥، س ١٩) : «فمنها ما يلزم .....»

اشار بكلمة «من التبعيةيّة» الى كثرة انحائها التي لم تذكر و كلزوم تعيّنات

صنفيّة و شخصية لطبيعته نوعيّة و لزوم كثرة المراتب لحقيقته الوجود و لزوم كثرة مفاهيم الاسماء والصفات للواجب تعالى لزوماً غير متأخر في الوجود و لزوم كثرة المفاهيم الاعتباريّة لكل بسيط وغير ذلك .

قوله (ص ١٢٦، س ٢) : «ومنها مثل لزوم التعين والابهام للمعقول من الحيوان....»

فالجنس معنى واحد و من لوازمه الكثرة التي هي صفاته من التعين الذي له باعتبار

فصله المقسم و من ابهامه الذي له باعتبار ذاته او التعين الذي باعتبار قوام مفهومه

حيث ان الفصل المقسم غير معتبر في قوام الجنس والابهام الذي في وجوده او التعين

١- والحكيم المحشى دائماً يتكرر هذا الكلام و قد قلنا ان النفس على مشرب المصنف خلاق للصور والمعاني وان قيام الصور الكلية بالنفس قيام صدوري والاتحاد في مقام الصعود والخلقية في النزول ولا يتفاوت الامر في الكليات والجزئيات و قد اشتهر عنهم العقل البسيط الاجمالي خلاق للصور التفصيلية .

الَّذِي باعتبار اخذه فقط وان كان حينئذ مادة لکنّهما واحدة ذاتاً والابهام التّذي له بذاته والاول انسب بمقام استشهاد المصنّف (قدس سره) .

قوله (١٢٦، ٦) : «ومنها اجزاء الحد للمحدود....»

الفرق بينه و بين لزوم الجنس والفصل من نوع ما ان ذاك اعم و هذا باعتبار العقل فقط لان التحديد في ظرف العقل لا غير والجنسية والفصلية وان كانتا من المعقولات الثانية ايضاً الا ان المراد هناك اعم من الجنس والفصل الطبيعيين او العقليين.

قوله (ص ١٢٧، س ١١) : «كذلك الصور الطبيعية»

فانها وجودها في نفسها عين وجودها لمحالتها فلا بد من دخول المحل في حدّها .

قوله : «وفي المركّب يتكرر» اي في المركّب من الصورة الطبيعية والعرض فان الجوهر مرّة داخل في حد الصورة الطبيعيّة و مرّة في حد العرض كذا قال (قدس سره) في بعض كتبه .

قوله (ص ١٢٧، س ١٣) : «او قطعة الدائرة بالدائرة»

فيه تسامح والمراد القوس الذي هو قطعة الدائرة بالدائرة .

قوله : «على ان اجزاء الحد...» كلام آخر على سبيل الاعتراض و هو انّا سلمنا تجويزهم هذه المسامحة اي زيادة الحد على المحدود لكن لم يقع ما هو الاولى منه و هو عكس ذلك كتعريف الانسان بالاصبع والقائمة بالحادة والدائرة بالفوس بان يقال الانسان رأس و قدم و اصبع وكذا وكذا والقائمة هي الزوايا الحواديّ او كل زاوية من المثلث المتساوي الاضلاع ثلاثاً قائمة والدائرة هي القسي لانها اجزاء متقدمه بالطبع كما هو شأن الحد فاجاب بان هاهنا وقع بالعكس اذ ليس شيء منها او المراد



ازدياد تزييف هذا التحديد للجزء بالكل بان معرفة الحد والكل متأخر عن الجزء والفرق بين التقريرين ان فى الاول استفساراً بانه لم رجح تحديد الجزء بالكل على تحديد الكل بالجزء فلم يجوز اكثرهم التحديد بالاجزاء الخارجية مع انه اقرب و جواز هذا و فى الثانى ذكر علاوة لتزييف هذا التحديد بالكل بانه ينبغى ان لا يجوز هذا والجواب على التقريرين نفى الجزئية للاجزاء بالنسبة الى حقيقة المحدود (الى آخره) قوله : «بوجه» للوجه معنيان :

احدهما انه قد يكون اجزاء كمالية الهوية لا اجزاء اصل الهوية كما فى الاصبع فان اجزاء الهوية المأخوذة فى مقام اجزاء الماهية اما اجزاء اصل الهوية مطلقا كالجسم واما اجزاء كمالية الهوية كاليد او كمالية اجزاء الهوية كالاصبع او كمالية حسنها و زينتها كالحاجب والاشعار .

و ثانيهما : ان يراد بالوجه التعميم فى المادة ليشمل الموضوع فان السطح الذى هو الكم و هو قابل للقسمة مادة لهية الدائرة السطحية او الخطية و كذا مادة لهية الزاوية فان الزاوية سطح احاط به خطان ملتقيان عند نقطة او هيئة محاطية السطح عند تقاطع خطين .

قوله : «والغلط فى الاول.....» ففى الاول اذا اخذ الاصبع فى تعريف الانسان اخذ ما بالعرض الذى هو الاصبع لانه من اجزاء كمالية اليد التى هى من اجزاء كمالية الانسان كما مر لان الجزء الاصلى له هو اصل الجسم والاصبع بل اليد غير لازم . مكان المقومات و فى الاخيرين اذا اخذ القسى فى تعريف الدائرة و زوايا الحواد فى تعريف القائمة اخذ ما بالذات الذى هو اجزاء الخط والسطح اللذين هما مادة الدائرة والقائمة التى هى كجزء لهما مكان ما بالعرض حيث ان الدائرة شكل و هو هيئة فى

الخط والقائمة شكل و هو هيئة في السطح المحاط للخطين المتقاطعين فان الشكل كيف مختص بالكم على التحقيق .

بيان آخر للثاني : ١ ٤ اخذ ما بالذات الذي هو الاتصال فانه ذاتي للدائرة والزاوية عرضياً لهما او جعل لهما اجزاء بالفعل كالقسي للدائرة والحواد للقائمة وثلاثي القائمة لزاوية من المثلث والكل باطل لان كلاهما منها متصل واحد لا منفصل فيه .

قوله (ص ١٢٨، س ٣) : «بل انما يتبين بالاشارة»

كلمة بل هنا ليس للاضراب بل للترقي لان ما قبله تام في اثبات المطلوب كما لا يخفى .

قوله : «لكانت تسمية» فيكون جواباً لمن هو لا لما هو .

قوله (ص ١٢٨، س ٨) : «فيلزم ان يبطل»

لان احد المتحددين لا يبقى اذا زال الاخر و اما حديث زوال المعلول بزوال علته فسيأتي .

قوله (ص ١٢٩، س ٢) : «ولم يزل بما هو مادة»

اي ذات المادة و بعبارة اخرى المادة البعيده واما المادة النوعية والمادة القريبة فقد زالت لان المادة محتاجة في التنوع الى الصورة النوعية و اذا زالت العلة زال المعلول و حاصل كلام المصنف (قدس سره) انه فرق بين الجسم الجنسي والجسم الذي هو مادة فان الاول امر مبهم مأخوذ لا بشرط والثاني معين مأخوذ بشرط لا فوجود الفصل وجود الجنس بعينه فزواله زواله بعينه فكيف يمكن ان يبقى الجنس و يزول فصله .



قوله (ص ۱۲۹، س ۳) : « كيف والفصل .... »

يعنى انهما على تقدير كونهما وجودين لا بد من الاحتياج بينهما لىؤدى التركيب  
الى الوحدة ان قلت هذا وارد على المصنف ايضاً اذ الصورة شريكة العلة للمادة قلت:  
هى شريكة العلة هى العام البدلى من الصورة ان قلت فليكن العلة للجنس هى -  
عام البدلى من الفصل قلت: لما كانت المادة واحدة بالعدد باقية فى الاحوال  
لتبدلات جار فيها ذلك بخلاف الجنس لان وجوده وجودات هى وجودات النصول  
اطوار مختلفة فالجوهر مثلاً فى الناطق بطوره و فى الصاهل بطوره و كذا فى -  
يولى و فى العقل المفارق .

قوله (ص ۱۲۹، س ۸) : « من الجنس والفصل متعلق بكلا التركيبين » .

« من الجنس والفصل متعلق بكلا التركيبين » .

قوله (ص ۱۲۹، س ۱۲) : « قلنا المادة لما كانت فى ذاتها امراً مبهماً ..... »

من حيث جواز تحولها الى صورة بعد صورة لائنها قوة بحته لا فعلية لها ولا  
ين حتى تأبى عن التحول الى الصورة فهى تتحد بالصورة جعلاً ووجوداً لجواز اتحاد  
قوة والمبهم بالفعلية والمعين وبالجملة اتحاد الالامتحصل بالمتحصل وفيه ان الهولى

حكيم محشى گمان کرده است که ترکیب بین ماده و صورت انضمامی است و بر قول باتحاد چند مناقشه  
است بهر يك از این مناقشات چند مناقشه وارد است چند دلیل بر ترکیب اتحادی ملاصدرا ذکر  
است بهترین دلیل برهانی است که ما از برای اثبات حرکت در جوهر ذکر کرده ایم و بر ترکیب انضمامی  
بر قول بحرکت چند اشکال وارد ساخته ایم اگر ماده و هیولا مقام و مرتبه ای از خود داشته باشد که  
در آن موجود نباشد یعنی وجود خارجی آن عین صورت نباشد باید خود در مقام واقع فعلیتی  
تاز از صورت باشد و هر فعلیتی بماهى فعلية ابناء از قبول فعلیت دیگر دارد اگر دو فعلیت تصویر  
د که اخدهما علت و دیگری معلول باشد و در طول یکدیگر واقع شده باشند بین آنها نه ترکیب انضمامی  
است و نه ترکیب اتحادی و مما ذکرنا بطل ما توهمه الحکیم المحشى انهما مترتبان فى الصعود اگر ماده



لیست بلامتحصل کالماهیة اذ لها شیئیة وجود ایضاً فلا تتحد<sup>۲</sup> مع الصورة اتحاد-  
 الماهیة مع الوجود و ایضاً حیثیة القوة تنافی حیثیة الفعلیة کما ینادی به دلیل  
 القوة والفعل المثبت للهیولی فکیف تتحدان و ایضاً اتحادهما جعلاً و وجوداً ینافی  
 العلویة والمعلولیة بینهما المتقابلتین بل الحلولی بینهما فالتحقیق انهما موجودان  
 بوجودین الا انهما لیستا متکافئین کالماء والتراب بل مترتبان فی الصعود و ان لا  
 ینفک احدهما عن الاخری فهما کالصورة الجسمیة والصورة النوعیة و بوجه کالبعدین  
 المجرد المکانی والبعد المادی المتمکن فیه وهل جعل الصورتین و وجودهما او جعل  
 البعدین و وجودهما واحد و ذلك بخلاف الجنس والفصل لفناء الجنس فی الفصل و  
 بالحقیقة وجود الجنس وجودات کما مضی فی الحاشیة الاخری ان قلت الجنس فی-  
 المركبات علی قولکم کیف یتحد مع الفصل جعلاً و وجوداً و کیف یصحّ الحسل

←

مرتبه‌یی از فعلیت داشته باشد منحا از صورت یا فاعلیت محضه است یا فعلیتی است که در آن شأن تحول  
 بصورت کاملتر وجود دارد بنا بر این باید هیولی خود مرکب از هیولی و صورت باشد و همین کلام در  
 «صورتی» که هیولا محل آن میباشد جاریست با این کلام ما انکار جوهریت هیولی و صورت را ننموده‌ایم  
 چون عقل صورت بلکه یک وجود واحد را بعد از تحلیل عقلی بدو جزء جوهری قوه الفعلیة و فعلیة الموجدوة  
 منحل مینماید نه آنکه مانند شیخ اشراق صورت نوعیه را عرض بدانیم اگر هیولی امر بالفعل باشد  
 نمیشود صورت علت وجود آن باشد چون صورت معین و واحدی علت هیولی نیست بلکه طبیعت صورت  
 علی التبادل وحدت صورت در این فرض وحدت شخصی است صورت با عقل مفارق نمیشود علت وجود شخصی  
 عددی باشند چون مجموع مرکب از عقل مفارق و صورت دارای وحدتی شخصی نیستند. تفصیل این  
 کلام را ما در رساله<sup>۳</sup> حرکت در جوهری و شرح حال و آراء ملاصدرا بحث حرکت و حواشی اسفار مفصل  
 ذکر کرده‌ایم.

۲- هیولی شیئیت وجودی و تحصل خارجی بدون صورت ندارد و حیثیت قوه هم با حیثیت فعل تنافی  
 ندارد چون قوه در هیولا متحصل است و هیولی بعینه جنس مبهم است و علت و معلولیت آنها نظیر علیت  
 عقل اول از برای عقل دوم نیست و گرنه با هم ترکیب نداشتند بلکه علیت بحسب تحلیل عقل است و تابع  
 نحوه<sup>۴</sup> تحقق هیولا می‌باشد



الَّذِي هُوَ الْاِتِّحَادُ فِي الْوُجُودِ بَيْنَهُمَا فَانَهُمَا عَيْنُ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ وَالتَّفَاوُتُ بَيْنَ تَيْنِ وَ  
ذَيْنِ لَيْسَ إِلَّا بِاعْتِبَارِ اخْذِهِمَا بِشَرَطٍ لَا وَلَا بِشَرَطِ قَلْتِ: مَعْنَى الْاِتِّحَادِ فِي الْمَرْكَبِ -  
الْخَارِجِيِّ اِنْ يُلَاحِظُ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ فِيهِ نَحْوُ اِتِّصَالِ بَحِيْثِ تَعْدَانِ مَرْتَبَتَيْنِ مِنْ  
مَوْجُودٍ وَاحِدٍ كَالْعَرَضِ اِذَا اخْذَ لَا بِشَرَطٍ وَحَمَلَ عَلَى الْمَوْضُوعِ وَلَيْسَ اِتِّحَادُ الْجِنْسِ  
وَالْفَصْلِ فِيهِ كَاِتِّحَادِهِمَا فِي الْبَسِيطِ .

قوله (ص ٢٩، س ١٤) : «فاذا وجدت مادة المركب.....»

فان المادّة عنده قابل للاتحاد والتحول الى اشياء صوريّة كثيرة ووجودها وجود  
له انحاء ولا يأبى كثرة الاطوار بخلاف الصورة فانها لا تتحد بصورة اخرى ولا يمكن  
تحولها اليها و الا لزم الانقلاب المستحيل ولها نحو واحد من الوجود والحاصل انّ  
المادة لما كانت قبل هذه الصورة متلبّسة بل متحدة بصورة اخرى و لم توجد هذه  
الصورة بعد بل الصورة متفارق هذه ويوجد في عالم المثال بلا مادة ظن ان لهما وجودين  
في حال الاجتماع وليس كذلك بل في حال الاجتماع وجودهما واحد فهذا القدر من  
المغايرة بينهما يصحّ الحلول والعلية والمعلولية عنده (قدس سره) و عند السيد السند  
الذي سبقه في هذا القول .

قوله (ص ١٢٩، س ١٦) : «وصودف الجنس صادقاً.....»

اي هذا الجنس الجنس الطبيعي الَّذِي فِي الْمَرْكَبَاتِ وَ هُوَ عَيْنُ الْمَادَّةِ ذَاتاً وَاِمَا -  
الجنس بما هو فليس واحداً بالعدد كما للمادة التي كانت جائزة التحول عنده من  
صورة الى صورة بل وجوده وجودات ويصدق على الكثرة المختلفة الحقايق فليس  
واحداً عددياً يتبدل عليه الفصول او يتحول اليها و ايضاً لو كان الجنس بما هو هو كذلك  
لم يبق فرق بين التركيب العقلي والتركيب الخارجي و هو بصدد ابداء الفرق عند قوله

(قدس سره) بل المراد «الى آخره» .

قوله (ص ١٢٩، س ١٧) : «ان مادة النوع يجوز ان يتحرك»

الاولى على طريقته ان يتحول و اما التحرك فظاهره على التركيب الانضمامي

اطبق .

قوله (ص ١٣٠، س ١) : «فهذا هو الفرق بين المركب والبسيط»

من ان فى المركب جنسه مادة جائزة التحول الى الصور التى هى الفصول بخلاف

البسيط كالعرض الذى هو بسيط خارجى ومركب ذهنى اذ لا مادة للعرض يجوز عليها

التحول والتبدل فان المتصل لا يزيد على الكم وكذا المنفصل فان الجنس والفصل فى

البسيط موجود بوجود واحد و فى المركب وان كان كذلك حال الاجتماع الا ان فيه

مادة متحولة متحدة بصورة صورة و فى البسيط لا مادة كذاية فالجنس ماهية لها

ابهام بالنسبة الى انحاء الوجود هى الصور والحاصل ان ليس مراده (قدس سره) باتحاد

الهيولى مع الصورة نفى الوجود عن الهيولى بل ان لها وجود استعدادى<sup>١</sup> كما ان للصورة

وجود فعلى و بهذا يستتم الحلول والعلية بينهما الا ان الوجود الاستعدادى لما كان

خفيف المؤنة ضعيفاً امكن له ان يتحول الى فعلية لا تعصى ولا تأبى من قبله كالتأبى

بين الوجودات الفعلية .

نظم :

اذ صورة بصورة لا تنقلب      على الهيولى الانحفاظ منسحب

١- وجود استعدادى موجود بالصورة وكان من مراتب تكثر الصورة لا ان الهيولى وجود استعدادى منحاز عن الصورة و يرشد الى ذلك انه بناءً على القول بالحركة الجوهرية كل صورة سابقة كانت بعينها هيولى للصورة الكاملة اللاحقة و هكذا الى ان يتجرد الصورة .



بخلاف التركيب بين الجنس والفصل فان الجنس ليس له وجود اصلاً لا وجودات  
الفصول هذا غاية تقرير مرامه رفع مقامه

قوله (ص ١٣٠، س ٥٤) : «فيوجد حيوان زالت عنه الناطقية»

يعنى لو كانت المادة امرأ بعينه منضمّاً اليه والصور منضّمات و هكذا الجنس  
والفصل فى المركّبات لانهما هما بعينهما فيها فيكونان امرين متحصلين فلا بأس  
بزوال احدهما و بقاء الآخر اقول القول بالتركيب الخارجى الانضمامى لا يستدعى  
ان لا يبقى المادة الثانية مثلاً كالحيوانية بدون الصورة كالناطقية وان يكونا  
موجودين مرتبتين كالصورة الجسمية والصورة النوعية والنار والحرارة فالصورة -  
الجسميّة لا توجد بدون النوعيّة دائماً لكنهما موجودان مرتبان لا مفهوماً فقط بل  
وجوداً ايضاً و فرق بين ان يكون الشئ مع الشئ نفس الشئ بل ان كنت ذا بصيرة  
واسعة ونظر كلى وارجعت المركبات الى اصولها و مبادئها القابلية و شرحت العالم  
تشريحا فان الانسان كما ان من كمالاته الاسنى توحيد الكثير كذلك من كمالاته  
تكثير الواحد و ضمّت كلا الى سنخه وجدتها عوالم مرتبة بعضها فوق بعض و  
صدقت بماورد فى النواميس الالهية ان العالم كان اولاً مظلماً خلاء من المواليد حيناً و  
كان آجماً برهة و كان مملوئاً من الضفادع مدّة و كان مملوئاً من الافراس دهرأ و من  
الجن اياماً و هذا بان يؤخذ كل من اجزاء العالم فقط و بشرط لا موجوداً تاماً مرتباً  
مرجع الكل الى مقامها الهولوى ثم الامتدادى الذى هو «كقاع صفصف لا ترى فيها  
عوجاً و امتاً» ثم بعد الطبايع و مقامها المعدنى مقامها النباتى الذى عبّر  
عنه بالآجام ثم مقامها الحيوانى المعبر عنه بالضفادع ثم الحيوانى التام المعبر عنه  
بالافراس ثم مقامها الخيالى المعبر عنه بالجان ثم بعد ذلك خلق آدم الناطق لان العقل

بالقوة والعقل بالفعل الذى هو النطق بالفعل بعد الخيال والحس فهكذا ينبغي ان يفهم خلق العالم الطبيعى لا على وجه يلزم انقطاع الفيض بدوياً و حتماً فمن الله المبتدا و اليه المنتهى .

قوله : «واما المادة الاخير .....» جواب سؤال مقدر كان قائلاً يقول هب ان الجنس البعيد او القريب والمادة القريبة والبعيدة التى مأخذهما لا يبقى فما تقول فى الجنس الاقصى والمادة الاخيرة و هى الهيولى الاولى هى مأخذ الجوهر فى حدة الانسان بالجوهر القابل للابعاد النام الحساس الناطق فان من القاب الهيولى انها الجوهر الباقي فى الاحوال و هى المصححة لقولنا هذا ذاك فاجاب بان وحدة الهيولى وحدة ضعيفة مبهمة جنسية و وجودها مضمن فى وجودات الصور كما يصرح به قوله ولو فى ضمن الاشخاص و هذا الجواب خلاف التحقيق فان الهيولى لو لم يكن لها وحدة شخصية لم يكن مصححة لهذا ذاك و لم يكن كالصور باقية و عندهم هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص و صرحوا بانها نوع بسيط منحصر فى الشخص و يرشدك اليه قول الشيخ<sup>١</sup> : «ان العقل لا ينقبض عن استناد الواحد بالعدد الذى هو الهيولى الى الواحد بالعموم الذى هو صورة ما لان العلة الحقيقية لهذا الواحد بالعدد هى الواحد بالعدد الذى هو العقل الفعّال والواحد بالعموم انما هو شريك العلة» .

قوله (ص ١٣٠، س ٩) : «وانها عين الوجود»

فيه اشكالات فى ظاهر الامر . منها : ان الفصل شيء الماهية كغيره من الكليات الخمس لا شيء الوجود و منها ان الفصل اذا لم يكن شيئاً الماهية بل شيء الوجود



والجنس ماهية ناقصة فما شيء النوع وكيف يكون النوع ماهية تامة . و منها :  
ان الفصل مطلب اى والوجود مطلب هل . ومنها : ان الفصل متصور والوجود الحقيقى  
لا يحصل فى الذهن . و منها : ان الوجود عين التشخص والفصل من الكليات و منها  
ان الماهية النوعية ايضا نحو من الوجود فمن اين الاختصاص و ايضا الفصل جزء  
الماهية و اذا كان وجوداً كان الوجود جزء الماهية و هو محال .

ولا يندفع المحاذير بان يقال : اراد بالفصل الحقيقى المسمى بالاشتقاق لان الوجود  
كسأهو ارفع شأنًا من ان يكون مفهوماً مأخوذاً فى الحد كذلك ارفع من ان يكون  
فصلاً حقيقياً اشتقاقياً الا بالعرض فانه فى النوع نوع بالعرض و فى الفصل فصل  
بالعرض و فى كل بحسبه و هل هذا الامثل ان يقال : الوجود ليس مفهوم النوع بما هو  
مفهوم لكنه نوع متحقق اى نوع طبيعى على ان الحكيم يبحث عن حقايق الموجودات  
فاذا حكم على شىء بانه جنس او فصل او نوع او جعلها موضوعات احكام مثل ان  
يقول الفصل جزء الماهية مميّز لها او النوع تمام الماهية المشتركة بين الافراد او نحو  
ذلك يبحث بحيث يسرى الى المعنون والاشياء بانفسها تحصل فى الذهن و فى العين  
فذا كان حقيقة الفصل محفوظة الماهية ولو ازمها فهى فصل والا فلا فالفصل له نحو  
من الوجود لا انه الوجود و سنبين تحقيق مراده و مغزى كلامه فى الحكمة المشرقية  
الاخيرة بعد ورق انشاء الله .

قوله (ص ١٣٠، س ١٠) : «لما بيناه بالبرهان ان الوجود هذا .....»

فى انه لا يلزم ان يكون لكل متميِّز و متعين كما فى الوجود الحقيقى المتميِّز  
بذاته المتعين بنفسه و كما فى الفصل المتعين المعين للجنس المتميِّز عن الفصل الآخر و  
عن الجنس .

قوله (ص ١٣٠، س ١٥) : «الفصل اذ لم يكن .....»

يعنى ان كل فصل كما انه متميز عن الفصل الاخر بخصوصية فيه كذلك متميز عن الجنس فالجنس بنفس العموم متميز عن الفصل والفصل بنفس الخصوص، فظهر ان كل تميز ذاتي لا يلزم ان يكون بفصل .

قوله (ص ١٣٠، س ١٦) : «فصول الجواهر»

اي يصدق عليها الجواهر صدقاً عرضياً لا كصدقه على نفسه ولا كصدقه على انواعه فانه صدق ذاتي ..

قوله (ص ١٣١، س ٩) : «كما زعمت<sup>١</sup> اتباع الرواقين»

لظنهم ان الصورة النوعية حالة في المحل المستغنى لان الصورة الجسمية مستغنية في التحقق عنها والهيولى التى يقول بها المشائون استغنت في تحققها بالجسمية و كل حال في المحل المستغنى عرض .

والجواب ان الحال في المحل المستغنى في التحقق والتنوع جميعاً عرض والهيولى الاولى او الثانية وان استغنت في التحقق لكن لا تستغنى في التنوع فان الهيولى وان كانت هيولى مجسمة لا تنوع الا بالصّوَر النوعية ؛ الا ترى انه لا جسمية فارغة عن النوعية وكما انه بين الهيولى والصورة الجسمية تلازم كذلك بين الجسمية والنوعية تلازم .

قوله : «وذلك لاتحادها مع الفصول» و هذه الفصول ليست من الجواهر لان

١- فى بعض النسخ : كما زعمه .....

٢- وقد ذكر هذا البحث مفصلاً فى كتاب الجواهر والاعراض من الاسفار و هو (ره) قد حقق هذا البحث بما لا مزيد عليه .



الجنس و هو هنا الجوهر عرض عام للفصل وليست اعراضاً ولا لتقوّم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فالصور النوعيّة وجودات خاصّة كالفصول .

قوله (ص ١٣١، س ١٥) : « كما قال الشيخ »

و مثل البسايط الفصليّة فيه البسايط الجنسيّة و لهذا قالوا لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا جنس لها فلا فصل .

قوله (ص ١٣١، س ١٨) : « فالجوهر النطقى يلزمها ..... »

اي النفس الناطقة من لوازمها الحيوانيّة فانه كما ان الجنس الاقصى و هو الجوهر ليس ذاتيّاً لهذا الفصل بل من اللوازم كذلك الجنس الاقرب و هو الحيوان والاطراف والاسباب التى ذكرها (قدس سره) انما هى فى موضعين . احدهما : فى مراتب النفس و شئونها فى البدن . و ثانيهما : فى مقامها العالى الجامع فعليات كل القوى بنحو اعلى و ابسط .

قوله : « والجوهريّة بسبب التجسم الاولى بسبب الهيولى المتعلقة بها » كما فى صدق الجوهر على الانسان فى تعريفه فانه بازاء الهيولى و ذكر فى مبحث الماهيّة من الاسفار « ان الجوهر فى تعريف الجسم مأخوذ من الهيولى و قابل الابعاد فيه مأخوذ من الصورة الجسميّة » الا ان يؤل اليه اى الجوهريّة من لوازم الجوهر النطقى الذى هو العاقل بسبب توجّهها الى الهيولى المجسّمة و تعلّقها بها .

ان قلت الكلام فى الجوهر النطقى الذى هو الفصل الحقيقى و هو العاقل و ليس فيها الهيولى حتى يكون الجوهريّة بازائها و اما اللوازم الاخرى فاسبابها من باب -- الفعليات و يمكن ان يقال فيها الفعليات بنحو اعلى بخلاف القوّة .

قلت : الهيولى ايضاً من الموجودات عند مثبتتها والعقل المجرد جامع الوجودات

التي دونه و وجدان النحو الاعلى منها ان فيها الابهام الوجودى و قابليّة كل صورة وفي العاقلة قابليه التحول الى كل معقول و فى الهيولى السعة الاستعداديه بحيث انبجست منها كل القوى والاستعدادات وفى الجوهر العقلى السعة الفعلية بحيث انبعثت منه كل المبادئ والفعليات فيما دونه فهو كشجرة طوبى و هى كشجرة الزقوم طعام الاثيم كلتاها كثيرتا الفروع .

قوله : «فالحق ان كل بسيط صورته وجوده» اى صورته ذاته و ذاته وجوده اذ المجرد لا مادة له فتمام ذاته صورته<sup>١</sup>

قوله (ص ١٣٢، س ٣) : «وكل مركب وجوده صورته.....»  
لان الصورة هى الفصل والفصل هو الوجود والمادة لما كانت متحدة بالصورة عنده فتمام وجوده هو الصورة هذا فى العين واما فى الذهن فالصورة مفهومها جزء ماهية المركب لان كلاً من مفهومى المادة والصورة ما به الشئ هو هو والمجموع حدها التام .

قوله (ص ١٣٢، س ٦) : «وان كان بعض الصور.....»  
متعلق بقوله : «وكل مركب وجوده صورة» اى وان كان بعض الصور لا يقارن المادة دائماً وليست المادة من لوازم ماهياتها و من ذاتياتها بل لوازم وجودها -

---

١- و كثيراً ما يطلق الصورة على ذات الشئ و تمام هوية الموجود من دون اعتبار المادة فيه كما نقل عن على ع و قد سل عنه عن العالم العلوى. قال عليه السلام: صور عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد والسر فيه ان المادة غير داخله فى قوام الشئ وشيئية الشئ بصورته التمامية وقد قرر فى مقره ان مقارنة الصورة مع المادة فى بعض الاحيان لا يلزم تلازمهما مطلقا والموجود اذا تم نصابه و تجاوز عن هذا العالم يصير صورة تامة كما فى المجرد عن المادة من دون تجرده عن المقدار و اذ اتم وجوده و كمل ذاته يتجرد عن المقدار ايضاً .



الطبيعى لا المثلالى فالوجود المادى والذات التى ترادف الوجود كالحقيقة من اللوازم للماهية وجوداً و من اللوازم الاخص لا المساوى لكن الانتزاعية تنافى ان يكون قوله فالوجود متفرعاً على الاقرب فالأظهر تفريعه على الأبعد والمراد ان المركب بما هو واحد موجود و ذات لا بما هو مركب ومجموع لان الوجود يساوق الوحدة ففى - الحقيقة صورته موجودة و هى واحدة و مادته مستهلكة فيها فوجود المركب بما هو مركب و كثير انتزاعية

قوله (١٣٢، س ١١) : «ولو نظرت حق النظر....»

مراده ان اطلاق الصورة عليها ليس بمجرد الاشتراك اللفظى بل بالاشتراك - المعنوى و ليس مراده ان له معنى واحداً لا متعددأ والا فكل موضع يستعمل اللفظ فى معانى يمكن القول بذلك و هو ظاهر البطلان اذ المعانى المتعددة يوجد فيها معنى واحد مشترك لا محالة كما فى اطلاق الامكان على معانيه والقوة والتقدم والتأخر والفاعل والقابل وغير ذلك .

قوله (ص ١٣٣، س ٤) : «وساير الصور والفصول.....»

السر في كون الذاتيات فى الانواع عوارض لازمة فى النوع الاخير بل فى كل نوع عند ورود فصلها الاخير ان الطبيعة لا يتخطى الى مقام الا - واستوفت جميع - الفعليات التى فيمادون ذلك المقام بمقتضى قاعدة امكان الاخص المستعمل فى السلسلة الصعودية وان كل بسيط الحقيقة كل الوجودات التى دونه فالناطق بالفعل مثلاً كل الفصول التى للملائكة والجن والحيوان والنبات والمعدن والامهات الا ما هو من باب النقايس .

قوله (ص ١٣٣، س ٦): «فحقايق الفصول ليست الا الوجودات.....»

تحقيق ذلك على ما وعدتك كما يظهر من هذا الموضع و مواضع اخرى من كتبه يستدعى تمهيد مقدمة هي: انه كما قال المحقق الشريف في كيفية التركيب من الاجزاء العقلية اشكال و اقوال لانها بعد تعددها في العقل هل هي واحدة في الخارج في مرتبة تقرر الماهية الذي اختلف فيه انه متقدم بالتجوهر على الوجود كما يقول - المحقق الدواني والمحقق اللاهيجي<sup>١</sup> و اترابهما او الوجود متقدم بالاحقية كما يقول به السيد السند و بعض المحققين او متعددة وعلى تقدير التعدد ماهية هل تتحد وجوداً او يتعدد وجوداً ايضاً او ليست ماهيات الاجزاء متحققة في العين لا بنحو الوحدة ولا بنحو الكثرة بل الموجود في الخارج ليست الا نحو من الوجود الا انه يحصل في العقل منه بسبب التنبه لمشاركات اقل او اكثر مفاهيم عامة او خاصة ذاتية ؛ ان انتزعت من نفس ذلك الوجود وعرضية ؛ ان انتزعت من وجود متعلق بذلك لاصل متصل به اقوال والمصنف (قدس سره) اختار هذا القول ها هنا وفي موضع من مبحث العلة والمعلول من الاسفار فظهر ان الفصل المنطقي لفصل الحقيقي ليس بازائه سوى الوجود اذ على هذا القول ليس لماهيات الفصول تحقق في الخارج ليكون بازاء الفصول - المنطقية والمراد بالفصل المنطقي ليس نفس الفصلية المعروفة في المنطق و ان كان اكثر تداولاً اعني الكلي المقول في جواب اي شيء في جوهره بل مقابل الاشتقاق اعني المفهوم المعروض لذلك المأخوذ في الحد الخالي عن الاشتقاق و هذا هو مراده

١- و قد اثبتنا عدم تصلب اللاهيجي في اعتبارية الوجود واصالة الماهية و قد كشف عن مرامه و اظهر الحق في الهيات التجريد و قد نقلنا استدلاله و تصلبه في اصالة الوجود «هستي از نظر فلسفه و عرفان ١٢٨٠ هـ ص ٥٦، شرح مشاعر لاهيجي ١٢٨٢ هـ ق ص ١٨١»

٢- قوله (س ١١): «الاصل متصل» لم اجد لهذه العبارة معنى محصلاً .



(قدس سره) من قوله بعد اسطر: ان الفصل المنطقي اذا كان موجوداً لا يجب.....  
 ان قلت : فعلى هذا ينبغي ان يقول النوع والجنس والفصل كلها انحاء الوجودات  
 قلت لما كان شيئاً الشيء بصورته وفصله والبواقي من الاجناس والفصول من اللوازم  
 كما صرح به تكلم في الفصول و هذا بيان شامل مناسب لما قيل هذا الكلام وما بعده  
 وها هنا بيان آخر اخص منه نتكلم به خارجاً عن عبارة الكتاب هو ان الفصل الحقيقي  
 للانسان هو النفس الناطقة و هي عنده<sup>٢</sup> وعند الشيخ الاشراقي (قدس سرهما) لا ماهية  
 لها سوى الوجود كالعقول وما فوقها وفصول جميع الانواع كالاجناس بالنسبة الى الفصل  
 الاخير و صورها كالمواد بالنسبة الى الصورة الاخيرة التي هي النفس الناطقة للنوع -  
 الاخير الذي هو الانسان والاعراض توابع للجواهر التابعة للجواهر الاخير فلا فصل الا  
 فصل الانسان و هو ليس الا الوجود .

قوله (ص ١٣٣، س ١٥) : «لا كما هو المشهور من الحكماء»

الاقوال في الكلى الطبيعي كثير لان القائل بوجوده اما يقول بوجوده بعين  
 وجود الاشخاص واما يقول بوجوده منعزلاً عنها والاول ينشعب الى اقوال ثلاثة مضت  
 في كيفية التركيب من الاجزاء العقلية احدها: ان الجنس الطبيعي والفصل الطبيعي  
 والنوع الطبيعي كلها واحدة في الخارج تقوماً و وجوداً والتعدد ليس الا في العقل  
 و ثانيها : انها متعددة تقوماً متحدة وجوداً و ثالثها: انها متعددة تقوماً و وجوداً  
 والثاني ينشعب الى قولين لان وجوده الانعزالي اما في عالم الابداع و هو وجود  
 ارباب الانواع و هذا قول من سمع من الاشراقية ان رب النوع كلى اصنامه و اما في  
 عالم الطبيعة و هو قول الرجل الهمداني وهما سخيان جداً و بانضمام قول المصنف

٢- نفى الماهية عن غير الحق لا ملائم القواعد النظرية والكشفية .

(قدس سره) و قول النافين اليها تصوير سبعة اقوال والحق مذهب المصنف (قدس سره) وقد ذكرنا في موضع آخر ان الوجود واسطة في العروض لتحقيق الكلّي لا انه واسطة في الثبوت ولكن بعض اقسام الواسطة في العروض .

قوله (ص ١٣٤، س ٣) : «اعلم ان الفصل المنطقي اذا كان موجوداً»

اي محمولاً موجوداً في العقل .

قوله : «كمراتب الحرارة ....» فالحرارة المشتدة السيالة لما كانت متصلة واحدة ليس لها فرد بالفعل الا الفرد المتصل الزماني المحفوظ من المبدء الى المنتهى فلا افراد بالفعل فيها فضلاً عن ان يكون انواعاً مختلفة بالفصول والفصول المنطقية هنا في الفاتر والشديد الحرارة والاخر ليس بازائها فصول حقيقيّة اشتقاقية نعم لها بازائها فصول حقيقيّة اشتقاقية اذا وجدت مشتته كما في مواضع اخرى واذ وقف هاهنا في حد و مثله القول في مراتب السواد السيال كالفتقى والعودى والنيلي وال حالك .

قوله (ص ١٣٤، س ٧) : «ولا ايضاً لجميع الانواع الجوهرية فصول اشتقاقية»

اي لا اختصاص لهذا الحكم في الاعراض بل يتحقق في الجواهر ايضاً فان بعض الانواع كالنفس الناطقة ولا سيما المفارقة عن البدن وكالعقل الفعال كل منهما وجود بسيط و كل بسيط كل الوجودات التي دونه فنتزع منه المفاهيم الكمالية والفصول المنطقية التي للانواع التي تحته ولا فصول حقيقيّة اشتقاقية فيها لان كلاً منها كل الانواع التي دونه ولكن بلا تكثر انواعاً واشخاصاً .

قوله (ص ١٣٤، س ٩) : «ثبت ان للوجود كمالية و نقصاً» .

فانه اذا ثبت ان هنا وجوداً واحداً وفصلاً واحداً له مراتب و عرض عريض ثبت التشكيك فان مافيه التفاوت و مابه التفاوت هنا واحد فهو نوع واحد بل شخص

١- لان الواسطة في العروض اقسام من الخفى والاخفى والجلّى والاجلّى .



واحد كالانسان الواحد و له هذه السعة «ولقد خلقكم اطواراً» بخلاف ما اذا كان هنا فصول اشتقاقية بالفعل فانه يتحقق حينئذ وجودات متخالفة وانواع متباينة اذالتخالف النوعى ليس تشكيكاً .

قوله (ص ١٣٤، س ١٢) : «فى خصوص فرديته.....»

فيرجع التفاوت الى العوارض لان مقام الفردية مقام الاختلاف بالعوارض فعندهم ايضاً يؤل التفاوت الى انحاء الوجودات فان التشخص بالوجود كما هو التحقيق و قال به المعلم الثانى والمصنف (قدس سره) والوجود حقيقة واحدة بذاتها شديدة و ضعيفة وكاملة و ناقصة و متقدمة و متأخرة وما قالوا ان تفاوت الجنس بالفصول مشيرة ايضاً الى الحق لان الفصول الحقيقية كما قال المصنف (قدس سره) هى الوجودات ولكن ظواهر اقوالهم لما كانت انكار التشكيك فى الذات والذاتى فمعنى كلامهم انّ التفاوت فى حد الفردية و انه يرجع الى الفصول هو ان الطبيعة النوعية ليس له تفاوت بالمراتب المتفاضلة انما التفاوت فيها بالمادة والعوارض المادية اختلاف المواد والعوارض بمواد و عوارض سابقة اخرى و هلّم جرّ والتسلسل تعاقبى مجوز عندهم والهوى المجردة محال والفيض غير منقطع وكذا الطبيعة الجنسية لا تتفاوت بنفس ذاتها بل تتفاوت بالفصول و تفاوت الفصول بذواتها كالاختلاف النوعى فى الانواع المختلفة ومعلوم ان الاختلاف فى الانواع المتخالفة ليس تشكيكاً بل التشكيك هو الاختلاف فى النوع الواحد لا بالعوارض بل بمراتبه الكاملة والناقصة بحيث يكون ما فيه التفاوت و ما به التفاوت واحداً وهو نفس النوع و فى اختلافه الافرادى بالعوارض وان كان النوع ما فيه التفاوت ولكن نفسه ليس ما به التفاوت كما علمت .

قوله (ص ١٣٤، س ١٥) : «في بعض الانواع والذاتيات....»

انما خصص بالبعض نظراً الى نفي التفاوت التشكيكي مطلقاً عن الاعراض النسبية لا اعتباريتها والامر الاتزاعي في الاكلمية والانتقصية تبع المنتزع منه والنسبة تبع الطرفين فلا مراتب فيها بذاتها كما لا افراد لها بذاتها و انما يعقل ذلك في الماهيات المتحصلة ولذا ذكر الجوهر والكيف والكم لانهما اتم الاعراض تحصلاً والمقولات عند الشيخ الاشرافي اربع و هي الثلاث المذكورة والنسبة و جريان التفاوت بالاشدية في المقدار والجوهر بناء على مذهب الاشرافيين من ان الشدة والضعف غير مختصين بالكيفيات بل يسريان في الكم والجوهر فالاصل المحفوظ في الشدة والضعف والزيادة والنقصان والكثرة والقلّة اللواتي كل منها عند المشائين مختص بكل واحد من الكيف والكم المتصل والكم المنفصل هو الكمال والنقص والمشائون تبعوا العرفيات اللسانية والحقايق لا تقتنص من العرف واللغة .

قوله (ص ١٣٥، س ٢١) : «و رجحنا هناك جانب القول بالاشدية بحسب الماهية

والمعنى .....

المراد بالماهيّة مابه الشئ هو هو اى قلنا انه يجوز ان يكون لذات الشئ او ذاتيّه بحسب ذاته و قوامه عرض عريض بحسب كمال في نفس ذات الشئ و توسط و نقص فيه بحيث يكون مافيه التفاوت عين مابه التفاوت لا ان يكون التفاوت في حد الفرديّة او بالفصول ولكن تلك الذات المتفاضلة بحسب نفس ذاتها هي حقيقة الوجود لا غير .

قوله (ص ١٣٥، س ٦) : «سواء كانت ذاتيات او عوارض....»

لان من يقول لا يكون لذات الشئ بذاته درجات متفاضلة و اطوار ذاتيّة يقول



به فى العوارض ايضاً لانها لافراد انفسها ذاتيات والمفروض انه لا يكون لشيء واحد الا طور واحد ومن يقول بجوازه لا يقصره على المعروضات فمن فصل و جوز فى - العرضى غير الوجود و منع فى الذاتى ففى كلامه تهافت .

قوله (ص ١٣٥، س ٧، ٨) : «لانه بذاته متعين»

اى لانه حقيقة و هويّة بخلاف الماهيات التى عبر عنها بالمعانى الكليّة فانها امور مبهمه لا متحصله حتى يتحقق فيها شدة و ضعف فالوجود كما انه بذاته متعين فهو بذاته متفنن بفنون .

قوله (ص ١٣٥، س ٩، ١٠) : «فهو بذاته منقسم و تقدم.....»

لبساطة كل مرتبة من الوجود فليس فيها المتقدم ممتازا عن المتقدم ولا الشديد عن الشدة والكامل عن الكمال ولذا كان مابه الامتياز فى الوجود عين مابه الاشتراك .

قوله (ص ١٣٥، س ١١، ١٢) : «وعدمه نقص و ناقص.....»

لما كان النقص عدماً لم يقل الوجود بذاته نقص و ناقص بل عدمه كذلك فان حيثيّة الوجود حيثيّة الالباء عن العدم نعم قد يقال النقص على نفس مرتبة فاقدة لكمال مرتبة اخرى و هو يكون عين حيثيّة هذه المرتبة من الوجود و حيث ان له معنيين حصل التوفيق بين كلامه هذا وبين قوله ان الوجود مما يتفاوت كمالاً و نقصاً وبهذا ايضاً يدفع شبهة عن مقام التوحيد و هى انه اذا كان للوجود مراتب متفاوتة بالكمال والنقص والكمال عين المرتبة الكاملة والنقص عين المرتبة الناقصة لبساطته كل مرتبة وعدم تركيبها من جنس و فصل فان المراتب كالفصول الاخيرة البسيطة او الاجناس - العالية البسيطة والكمال والنقص متباينان كان حقيقة الوجود كثيرة لا واحدة وبيان

الدفع انه ان اريد بالنقص فقد مرتبة لمرتبة اكمل فهو مباين للكمال لانه عدم لكنه ليس عين المرتبة الناقصة من الوجود بل من اللواحق السلبية وان اريد نفس هذه المرتبة كالوجود الفرقى بالنسبة الى الوجود الجمعى فهو لا يباين سنخ الكمال لانه سنخ الوجود وفى الحقيقة المشككة التفاوت بسنخ الحقيقة لا بامر زايد كما ان الاشتراك بسنخ الحقيقة .

قوله (ص ١٣٦، ١، ٢) : «وكذا المشائون زعموا.....»

بناءً على المشهور من ان الشدة والضعف مختصان بالكيفيات كما ان الزيادة والنقصان مختصان بالكم المتصل والقلّة والكثرة بالمنفصل .

قوله (ص ١٣٦، ٥، ٦) : «لانه كساير المعانى.....»

اى لان موجدية العامة ان قلت فما معنى قولكم الوجود مقول بالتشكيك والمقول معناه المحمول الكلى و هو حكم الوجود العام قلت الوجود فى قولنا هذا عنوان الحقيقة و مرآت لملاحظتها فحكمه حكم المعنون بل لا حكم له لانه الفانى فيه ومعنى التشكيك المثبت للحقيقة المنفى عن هذا المفهوم ان لها عرضاً عريضاً و مراتب ذاتية متفاضلة واين هى من المفهوم فاذا جعلت المرآت مرئية وما ينظر به ما ينظر فيه يقال لا تفاوت فيه لكونه مفهوماً لاحقيقة .

قوله (ص ٣٦، ١١، ١٢) : «والجواب بلسانهم.....»

ان الفصل فى ذاته امر بسيط اى ماهية بسيطة لا جوهر ولا عرض اى شى من الاعراض الخاصة من الكم والكيف و غيرهما من الاجناس التسعة بمعنى انه لا يصدق شى منها على ذلك الامر البسيط صدقاً ذاتياً وان صدق صدقاً عرضياً اذ لو صدق شى منها صدقاً ذاتياً لتركب و ليس يلزم ان يكون كل عرض مجتسماً بواحد عن التسعة و



ان صدق عليه العرض المطلق صدق اللازم على الملزوم فان العرض المطلق ليس جنساً  
لأنه من العروض و هو الحلول والوجود الرابطة بالموضوع وهو بعد تمامية ماهيات  
القوليات العرضية و قد صرحوا بان كثيراً من الاعراض توجد غير داخلية تحت الاجناس  
التسعة وان اجناسها تسعة لا مطلق العرض كالنقطة والوحدة والحركة والوجود -  
الخاص الامكانى و نحوها عندهم و عدّوا منها فصول الاعراض و ليس يلزم ان يكون  
كل جوهر مجنساً بالجواهر حتى يصدق عليها صدقاً ذاتياً بل ربما يصدق على شىء  
صدقاً عرضياً و من ذلك فصول الجواهر وبالجملة فالفرق بين مشرب المصنف (قدّس  
سرّه) و بين مشربهم ان الفصول عنده (قدس سرّه) وجودات خاصّة و عندهم ماهيات  
بسيطة كما حققنا .

قوله (ص ١٣٦، س ١٣) : «فصل السواد سواد.....»

لان الجنس الذى هو السواد لازم غير متأخر فى الوجود لفصله المقسم و بعبارة  
اخرى الجنس من عوارض الماهية للفصل لا من عوارض الوجود له و لان احدهما  
يحمل على الآخر و مفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود والاتحادهما جعلاً ثم بهذا الذى  
ذكروا حصل التوفيق بين قولهم انّ الاشد والاضعف فى السواد مثلاً يرجعان الى  
الفصول وقولهم ان القابل للتشكيك بالاشدية والاضعفية معانى النور والسواد و  
غيرهما من الكيفيات اذ قد علمت ان فصل السواد لم يخرج عن معنى السواد و كذا  
فصل النور و غيره .

قوله (ص ١٣٦، س ١٣، ١٤) : «واما بلسان هذا الوقت....»

ان قلت المشائون الذين ارجعوا التفاوت الى الفصول ان اعتقدوا ان الفصول  
ماهيات بسيطة كما قلنا و هو الاظهر رجع التفاوت الى الماهية وان استشمو رائحة

ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره) من ان الفصول وجودات خاصة على ما وجهها كلامه وقعوا ايضاً فيما هربوا عنه فان الوجود حقيقة واحدة و صارت ذات مراتب متفاوتة متفاضلة وهم متحاشون عن وجدان حقيقة ذات مراتب كاملة و متوسطه و ناقصة ايّه حقيقة كانت كما ينادى به ادلتهم قلت لم يقعوا فيما هربوا ولم يمكن الزامهم بذلك ان اعتقدوا الفصول ماهيات فلما علمت ان الاختلاف التبايني كالنوعى والجنسى و نحوهما ليس تشكيكاً ومعلوم ان كل ماهية فصلية مباينة بتمام ذاتها البسيطة لماهيّة فصلية اخرى و اما ان اعتقدوها وجودات فلائن الوجودات على ظاهر مذهبهم حقايق متباينة بتمام ذواتها البسيطة كالتباين بين الاجناس العالية البسيطة و معلوم ان امثال هذا الاختلاف ليس تشكيكاً وما كتبنا سابقاً ان قولهم بان التفاوت فى النوع الواحد فى حد الفردية وفى الجنس بالفصول قول بالتشكيك فى حقيقة الوجود فان الشخص بالوجود والفصل هو الوجود وكذا ما الزمهم به فى الاسفار من الوقوع فى التشكيك فى الوجود فيما قالوا ان تقدم الجوهر الجنسى فى العقل الاول على الثانى وفى الهيولى والصورة على الجسم ونحوهما يرجع الى تقدم وجود ذلك الجوهر على هذا الجوهر وما فيه التفاوت فى الجوهر غير ما به التفاوت وهما فى الوجود واحد انما هو بناءً على تأويل مذهبهم فى باب تباين الوجودات كما مرّ فى اول هذا الكتاب و ذلك لحسن الصدق منا و من المصنف (قدس سره) بان فيهم محصلين و محققين فكيف يتفوّهون بالتباين مع ان الوجود مشترك معنوى و عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متخالفة بما هى متخالفة .



## المشهد الثاني

قوله (ص ١٣٧، س ١) : «المشهد الثاني في وجوده تعالى وانشائه النشأة الآخرة والاولى» .

اي في فعله وانشائه المبدءات التي هي في الحقيقة من الآخرة وليست من الدنيا «الاول تعالى تام الوجود» اي ليس له حالة منتظرة «فوق التمام» اي كل وجود وكمال وجود فيما سواه مترشح منه فلا يعوزه شيء من كمال اعم من الكمال الاول والثاني او صفة خاصة بالثاني واما كونها في الاول تعالى عين ذاته فهو مقتضى البرهان «او ارادة» خلافاً للكرامية القائلين بحدوث الارادة بل جميع الصفات اوداع خلافاً للمعتزلة القائلين بان الداعي على اليجاد ايصال النفع على العباد وليس عندهم واجب الوجود بالذات غاية الغايات كما برهن عليه الحكماء

قوله (ص ١٣٧، س ٩) : «فلا يعتريه تغير ولا تأثر و انفعال من غيره»

ولو كان ذلك الغير حيثية انضمامية من الفاعلية الزائدة الحادثة واما الانفعال عن الغير المنفصل فهو ايضاً يلزم لان العرضي الحادث لا يمكن ان يعلل بذاته القديمة او تعقل زايد للفعل من الصورة المرتسمة او تعقل الاصلح كما يقوله المعتزلة في باب مرجح الحديث<sup>١</sup> او لا تعقل لغرض زايد والاسم يكن مختاراً حقيقياً كما في المختار - الامكاني حيث انه مسخر مقهور للتصديق بفايدة الفعل «ولو كان في وجوده» هكذا في كثير من النسخ والصواب في وجوده من داع زايد او وقت كما قال الكعبي اختصاً

١- اي الحادث و قد اختلفوا في مرجح الخدوث و اتم الاقول مختار العرفا : «وللناس في ما يعشقون مذاهب»

الحدوث بوقته اذلا وقت قبله او مادّة او آلة لو استدعى فعله الكلى مادة وآلة بالفرض بمعنى تقدير العقل فلا يكون اولاً من كل وجه اى ولو من جهة الفاعليّة والحال انه تعالى كما انه اول بالذات اول من جميع الجهات اذ لا جهة فى ذاته سوى صريح ذاته ولما كانت حقيقة فاعليّته ذاته اذ مبدء صفاته الاضافية ذاته لزم تأخر ذاته عن الغير تعالى عن ذلك .

ان قلت: لا يلزم تأخر فاعليّته عن الغير اذ لا علّة للداعى او الوقت او المادة او -  
الآلة سوى ذاته لآدله التوحيد .

قلت : المفروض انه لا فاعليّة له تعالى بلا داع او وقت او نحوهما ففى فاعليّته للداعى يلزم داع آخر و للوقت وقت آخر وهكذا فيلزم اما التسلسل واما وجود شىء مقدم على فاعليّة .

قوله (ص ١٣٨، س ٢) : «لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته»  
لانه لما كان تاماً و فوق التمام ولا مساوى له فضلاً عن الاكمل منه فلا محالة لو  
تغيّر فرضا لكان تغيّر الى الادنى من الكمالات الامكانيّة المعلولة بل المعلولة  
لمعلولة .

قوله (ص ١٣٨، س ٣) : «طبعاً»  
هذا القيد لاخراج الخلع واللبس للهيولى فى الانقلابات العنصريّة قسراً فان التغير  
ات فى العالم لا يخرج من قسمين، اما بطريق الخلع واللبس كخلع الصورة الهوائية  
عن الهيولى و لبس الصورة المائية و خلع البياض عن القرطاس<sup>١</sup> ولبس السواد واما بطريق

١- لان الخلع واللبس تكونان فى الجوهر والعرض ولا يختصان بالعرض او الجوهر فقط



الاستكمال كصيرورة الجماد نامياً والنامى حيواناً والحيوان انساناً حيث ان المادة حصل لها من الكمال ما حصلته قبل مع شيء زائد<sup>١</sup>

قوله (ص ١٣٨، س ٣) : «ولما سبق ان كل متحرك بل كل متغير.....»  
لكن عبر به لان الكون والفساد اللذين عند القوم من اقسام التغير لا التحرك لكونهما دفعيين عندهم وعنده (قدس سره) بنحو التدرج والحركة الجوهرية<sup>٢</sup>.

قوله (ص ١٣٨، س ٤) : «فهو ذو ماهية لا اقل»  
لان كل ذى مادة فهو ذو ماهية ولا عكس فالملحق بشيء ان لم يكن فى مرتبة من مراتب وجوده بل كان فيها استعداده كان ذلك الشيء ذا مادة حاملة لاستعداده ايضاً لان القوة التى فى الخارج والخلو الذى فى حاق الواقع الذى هو مرتبة من الوجود لها قابل واقعى هو المادة وان لم يكن فى المرتبة من الواقع التى هى شيئية الماهية فقط كان ذا ماهية فقط لان القوة التى هى الامكان الذاتى والخلو الذى فى مرتبة الماهية من حيث هى يكفيهما القابل التعملى العقلى ولكن الاول تعالى لما كان صرف الوجود الذى لا اتم منه و هو حاق الواقع وعين الاعيان و متن نفس الامر فلو كان فيه خلو و كان قوة واقعية واستعداداً عينياً لكونه فى الموضوع الواقعى العينى و حامل الاستعداد هو المادة كان ذا مادة والمادة لا تحصل لها الا بالصورة لمكان التلازم بينهما فكان جسماً «تعالى عن ذلك علواً كبيراً».

١- لان فى الاستكمال على طريقة صدر المتألهين لبس ثم لبس لاخلع ولبس و بناءً على طريقة الشيخ واتباعه واتباعه خلع و لبس والقول بالكون والفساد باطل والشيخ قائل بالخلع واللبس حتى فى الاستكمال الطولية  
٢- بناءً على طريقة القوم حصول هذه التغيرات فى الصور الطولية والعرضية ليس تدريجياً بل دفعى و اعلم ان ههنا بحث ذكره المصنف فى الاسفار وتعليقاته على الحكمة الاشراق

قوله (ص ١٣٨، س ٦) : «في الإشارة الى ان صفات الله تعالى.....»

ان قلت : هذا المشهد في افعاله تعالى وقد فرغ عن الكلام في معرفة ذاته وصفاته وما يتعلق بهما مما هو مذكور في المشهد الاول فايّة مناسبة لهذه الإشارة بهذا المقام؟ قلت: مناسبة من حيث انها مبادئ الفعل فان الفعل الاختياري هو الذي يكون يكون مسبوقاً بمبادئ اربعة هي العلم والمشيّة والارادة والقدرة سيما انه بصدد اثبات انه تام الفاعلية و غنيتها عما سواه و انه دائم الفيض غير منقطع الجود ازلاً و ابدًا ولا شك ان قدم الصفات بل عينيتها للذات يثبت هذا ولا سيّما ان علمه فعلى و مشيته و ارادته نافذتان و قدرته احدية التعلق و خصوصاً ان احدي مراتب علمه الحقائق المتأصلة التي هي ارباب الانواع وانها في شيء المعلوم اقوى من نفسها فانها بوجه افعال الله الابداعية لكونها عقولاً فعالة تؤدي و تسوق الى الاظلال فتدوم الاجادة والافضال .

قوله (ص ١٣٨، س ١٠) : «قد خرج فيه من القوة الى الفعل....»

الاولى يجب ان يكون جميع كمالاته بالفعل و يمكن ان يقرء بالبناء للمفعول من باب التفعيل اي يعتقد فيه تعالى ان صفاته من باب الفعل المحض لا شوب قوة فيها فالمعنى اخرجت بحسب الاجتهاد العقلي من اعتقاد شوب القوة فيها الى اعتقاد الفعلية المحضة فيها او القوة بمعنى الشدة كما وقع في كلام المعلم الاول اي من الجمع الى الفرق ومن الاجمال الى التفصيل و من الاحدية الى الواحدية او الى الظهور في المظاهر كما يقول: ان صفاته كل الصفات فعلى قراءة التفعيل ضمير غيره في قوله: «لا جهة فيه غيره» راجع الى الفعل و على الثاني الى وجوده او انه اسم اي غير هو لانه قد يكتب بدائرتين

١- و كلما له مدخلة في فاعليته تعالى يكون عين ذاته فتكون ذاته مبدء افعاله من دون اعتبار امر زائد على ذاته .



أشارة الى صفتي الجمال والجلال وقد يكتب بدائرة واحدة اشارة الى اتحادهما و  
عينيتهما لذاته تعالى ولهذا يمكن ان يكون اسماً في قوله تعالى «سنريهم آياتنا في -  
الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم اتّاه الحق» .

قوله (ص ١٣٨، س ١٢) : «وقد مر ان وجوده كل الوجود.....»  
قد مرّ في الحاشية ما يتعلق بالمقام فتذكر واما ان صفاته كل الصفات فعلمه كل  
العلوم كما قال تعالى: «ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء» و مشيئة كل المشيات  
كما قال تعالى «وما تشاؤون الاّ ان يشاء الله<sup>٢</sup>» و قدرته كل القدر «ان الله على كل شيء  
قدير<sup>٤</sup>» و هكذا .

قوله (ص ١٣٨، س ١٣) : «وما هذا شأنه يكون كل شيء»  
اي وجوداً من حيث الظهور واما الاشياء من حيث الحدود والفقدانات فاعدام و  
من حيث شيئية الماهية فهي دون الظهور كما انها دون الوجود .

قوله (ص ١٣٩، س ٣) : «ومن استصعب»  
فان صورة الشمس مثلاً التي هي علمنا لا يحكى عن القمر والشجر والحجر فضلاً  
عن الكل فكيف يكون علم الله البسيط الواحد الذي هو عين ذاته كاشفاً عن ذاته كاشفاً  
الاقدس و عن غيره حاكياً عن كل شيء ؟

والجواب ان علمه وجوده البسيط المبسوط ووحدته وحدة حقة حقيقية لا  
عدديه محدوده كوحدة الشمس والقمر فوجوده الصرف الحقيقي حاضر ذاته لذاته  
فهو علم بذاته وبما عدا ذاته لانطواء كل وجود في وجوده و كل ماهية تحت اسمائه

وصفاته و آيته العقل البسيط الخلاق للمعقولات التفصيلية فانه علم واحد و صورة علمية واحدة بمعنى ما به الشيء بالفعل وعقل واحد بكل معقول لأن كل مجرد عقل و عاقل و معقول والعقل البسيط كل المعقولات و هو وجود ولا ماهية له الا ان مفاهيم كل المعلومات لوازم غير متأخرة في الوجود عنه ° .

قوله (ص ١٣٩، س ١٠) : «العلم هناك في شيئية المعلوم اقوى من المعلوم ٦ في شيئية نفسه»

بل العلم هاهنا ايضاً اقوى لان الاشياء بانفسها تحصل في الذهن فماهياتها محفوظة في الموطنين فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر و بالحجر حجر و وجودها في الذهن وجود نوري بسيط وان كان وجودها الخيالي و وجودها العقلي بعلاوة هذا مجرد محيط بكل افراده بخلاف وجودها في عالم الطبيعة فانه ظلماني ميت مجهول دائر زایل فاذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعلم هناك فانه النحو الاعلى من المعلوم و شيئية الشيء بتمامه والوجود هناك انور و ابسط و اشد تجرداً بما لا يقاس و لهذا يطلق نفس الامر على ظهورها العلمي الاولى فانه ماهى عليه حقاً و حقيقة ١ .

١- لان تركيب الوجود مع الماهية تركيب عيني اتحادي والتاخر والعروض انما يكونان في الذهن والتعمل العقلي

٢- لان الوجود الذي علم بالاشياء الخارجية و علة لتحقيقها اقوى من المعلول المفاض والمعلول الموجود في العلة بوجود جمعى كان اتم و اقوى وانفذ من الوجود الفرقي الخاص للمعلول واما نفس المفهوم الحاصل للعلة او نفس المفهوم الذي يحصل في الذهن من الاشياء وجود تبعي وليس وجود المعلول في العلة من هذا القبيل ٣- واهل الحق ذهبوا الى ان حقيقة كل شيء عبارة عن تعيينه في علم الحق و مرتبة الواحدة لا الاحدية الذاتية التي تنفى فيه جميع التعينات و كافة الانيات .



قوله (ص ١٣٩، س ١١، ٢٢) : «فوق الشيء و يزيد»  
والاظهر هو الشيء بدل فوق الشيء .

قوله : «قال الله تعالى : وما امرنا الا ٢ واحدة»  
اي ما امرنا الصادر عن ذاتنا بلا واسطة الا كلمة واحدة «فان الواحد لا يصدر<sup>٣</sup>  
عنه الا الواحد» او ما عالم امرنا الا كلمة واحدة على ما هو مذهب المصنف (قدس  
سره) ان جميع العقول كشيء واحد ذي مراتب و عالم الامر كلام الله و مثله النفس  
الناطقّة الكاملة واحدة ذات مراتب متفاضلة من اللطائف السبع او ما امرنا الذي  
هو الوجود المنبسط الذي لا تكثر فيه الا بتكثر الماهيات الا واحدة و هو كلمة  
كن التي بها الماهيات يكون و انما كلامه سبحانه فعله كما في خطبة نهج البلاغة .

قوله (ص ١٣٩، س ١٥) : «لو صدر عن كل عقل عقل»  
اي لو صدر عن الواحد المحض واحد محض لما وصلت النوبة الى الجسم لكونه  
مركباً و كثيراً من حيث التركيب من الهيولى والصورة و تركيب الجسمية من الاجزاء الغير  
المتناهية ولو صدر عنه الكثير بالذات الخارجى لكان فى ذات الحق كثرة بالذات فلا  
بدء ان يكون وحدة فيئية انزل من وحدته ذاته بان يكون واحداً بالذات كثيراً بالعرض  
لان الماهية والامكان و نحوهما مجعولة بالعرض .

١- س ٤، ٥ و ٦

٢- والمراد بالامر هنا ليس الامر التشريعى لان الامر التشريعى كنهيه متعدد كالامر بالصلوة والصوم والحج  
وسائر العبادات فالامر هو الامر التكويني و ما هو من صفة تعالى واحد بالوحدة الاطلاقية و هو الوجود  
المنبسط على الماهيات .

٣- اي الوحدة الظلية التي تحكى عن ذاته و هو كظل تابع للذات .

قوله (ص ١٤٠، س ١٠) : «فبجهة وجود ذاته ....»

لما صدر عن العقل الاول ثلاثة اشياء و لزم ان يكون فيها جهات ثلاث و ان شئت سمّ تلك الجهات: بالوجوب والوجود والامكان و ان شئت سم : بالنور والظل والظلمة . وان شئت سم : بتعقل المبدء وتعقل ذاته النورية اي وجود العقل و تعقل ذاته الظلمانية اي ماهيته الامكانية فبجهة الوجوب او النور او تعقل مبدئه صدر عنه العقل الثاني و بجهة الوجود او الظل او تعقل ذاته النورية صدر منه نفس الفلك - الاقصى و بجهة الامكان او الظلمة او تعقل ذاته الظلمانية صدر منه جسم الفلك الاقصى الا شرف بالا شرف والا خس بالا خس كمن تصور في نفسه كمالات وحصل منه في وجهه نضارة و بشاشة او تصور في نفسه نقصاً و عيباً و حصل منه في وجهه انقباض و كدورة و نعم ما قال الشيخ عبد الله الانصارى (قدس سره) بالفارسيّة : « الهی چون در تو نگریم پادشاهم تاج بر سر ؛ و چون در خود نگریم خاکم و از خاک کمتر » .

قوله (ص ١٤٠، س ١١) : «ومن جهة ماهيته.....»

انما لم يصف اليه المعقولة و نحوه هاهنا اشارة الى انه لا تفاوت بين جعل - الجهالات التعقّلات والمشاهدات او نفس ذوات المعقولات بدون وصف المعقولة و ان كان الاولى جعل الجهات علوماً لكون العلم مبدء الفيض سيما العلم الفعلي الوجوبي واعتراض الفخر الرازي على الحكماء ب : ان الامكان سلبى فكيف يكون منشأ للفلك منسوب اليه تعالى بالذات اشارة الى وقع بعض الاوهام العامة من ان اسناد هذه -

هـ - بشاشة العقل وابتهاجه انما هو سبب وجود نوري بسيط وانقباضه و كدورته سبب و علة للجسم الفلكي وان شئت قلت : ضحك العقل و تبسمه سبب لوجود العقل و بكائه و تكدره عين وجود الجسم والله هو المنزه عن صفات الاجسام .



خطأ اذ ليس مرادهم ان الامكان او الماهية نفسها مصدر بل وجود العقل مكتسباً كسوة الامكان او كسوة الماهية الامكانية مصدر لجسم الفلك كما ان وجوده مضافاً الى الواجب بالذات مصدر للعقل الثاني و قد اشار (قدس سره) اليه بقوله : صدر منه والكل منسوب اليه تعالى بالذات اشارة الى دفع بعض الاوهام العامة من ان اسناد هذه الاشياء الى العقل تفويض و مناف لعموم قدرة الله تعالى و بيان الدفع ان الاسناد الى العقل مثلاً لا ينافي الاسناد الى الله لان العقل يد الله و كلمة الله على ان اسناد العقل الى الله اسناد الكل الى الله لان العقل كل مادونه من الوجودات والفعليات و بهذا يدفع هذا الوهم عن قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ايضاً و ايضاً عنه دفع آخر و هو ان المراد بهذا الواحد الصادر الوجود المنبسط الصادر عن الوجوب و هو واحد بالوحدة الحقّة الحقيقية فلا يشذ عن ساحته حضور صدوره وجود والماهيات الاعتبارية صادرة ثانياً و بالعرض و هذا في النظام الجملي واما في النظام التفصيلي فبالترتيب الذي ذكره شكر الله سعيهم و لعله (قدس سره) لهذه الاشارة و للاشارة السابقة الى دفع الاعتراض الفخر الرازي و ان الكثرة في العقل ولحوق الماهية به بالعرض عبر بالمنهج العرشي

قوله (ص ١٤٠، س ١٧) : «قال الله تعالى : واوحى في كل سماء امرها»

اي نفسها العقلية التي هي من عالم الامر والموحي اليه هو السماء الطبيعي والوحي لغة السرعة .

قوله (ص ١٤١، س ٢) : «الي غايات عقلية.....»

اي العقول العرضية من الطبقة المتكافئة و هي ارباب الانواع فان الموجودات الطبيعية يتحرك جوهرها حتى يشتد وتتكامل فيلحق و تتحول صورتها الطبيعة بعد

بلوغ آجالها الى صورتها المثاليّة ومعناها ونفوسها الى ارباب انواعها ان قلت في كون الحركة طبيعيّة مع استنادها الى اشواق واردة تهافت لانهّا تكون حينئذ اراديّة .

قلت المراد بالطبيعيّة هو الجوهرية و ان اريد ظاهرها ايضاً لا بأس به لان الفاعل المباشر للحركة في جميع الحركات هو الطبيعة و على هذا حمل ما نقل عن المعلم - الاول ان حركة الفلك طبيعيّة .

قوله (ص ١٤١، س ٧، ٦) : «فيكون الجواهر المفارقة.....»

اي ارباب انواع البسايط والمواليد العنصريّة على عدد المحركات والحركات الكليةّ الحادثه المنقطعه في كل نوع نوع و اما الدائمه في الفلكيّات فيبانها على الخصوص في قوله ثم انه قد ظهر (الى آخره) .

قوله (ص ١٤١، س ٨) : «فوق الخمسين على قول المعلم الاول»

واما على ارصاد الفاضل بطلميوس فهي اربعة و عشرون .

قوله : «هي صور هذه الحركات» المراد بالصورة في الموضعين مابه الشئ بالفعل والمراد انها ينبوع هذه الحركات والاشواق .

قوله (ص ١٤١، س ١٣) : «فجنود الله كثيرة»

متفرع على جميع ما ذكر في هذا الاشراف والمراد بالجنود في الآية اعم من - المبادى المفارقة والمبادى المفارقة والمبادى البرزخيّة كما مر ان عدد المحركات كعدد المتحركات و كما ان المبادى الغير المفارقة والملائكة المدبرات امراً لها كثرة وافرة لا تعدّ كذلك المبادى المفارقة العقلية والملائكة الصافات صفّاً والسابقات



سبقاً لا تحصى فان الانوار الالاهية الكاملة بعد مفارقتها النواصيت يلحق بالقوا .  
 ويزداد عدد القديسين الى غير النهاية كما قال الشيخ الاشرافى (قدس سره) .

قوله (ص ١٤٢، س ٦) : «ومنهم من زعم ان مادة هذه المحسوسات.....»

و كان الوجوب الذاتى والدوام الزمانى عند هؤلاء و عند القائلين السابقين من  
 الطباعية والصابئين مساوقان و كذا عند اللاحقين المذكورين فالمغالطة من باب  
 اشتباه العام والخاص او من باب سوء التاليف والاستنتاج عن موجبتين فى الشكل -  
 الثانى هكذا الفلك او المادة باقسامها او الزمان و نحوه دائم والاله هو الدائم فالفلك  
 هو مثلاً الاله و من تفوّه من هؤلاء بان المادة هى المبدء فهو اقرب الى التأويل بان  
 يراد بالمبدء المبدء القابلى و هو اول السلسلة الصعوديّة .

قوله (ص ١٤٢، س ١١) : «وهم الحرثانيون»

وهم منسوبون الى «حرثان» بالحاء والراء المهملتين والنون رئيسهم و هم -  
 التخميسيون القائلون بقدماء خمسة و مرادهم بالخلاء هو المكان كما ان المجوس  
 ثويثون والنصارى تثليثيون و بعضهم عبّروا عن ثلاثة اقانيم باقنوم الوجود و  
 اقنوم العلم و اقنوم الحياة و كلامهم اقرب الى التأويل و ان جعلوا التثليث باعتبار  
 المفهوم العنوانى لا الحثيات المختلفة للوجود والعلم والحياة كانوا موحّدين و  
 هؤلاء الفرق الثلاث مشركون «ارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار» والضّمير فى  
 انها خمسة الى الالهة المستفادة من المقام لا الى الاله لمكان الهيولى و غيرها ولا  
 الى المادّة مثل السوابق لهذا ايضا .

قوله (ص ١٤٢، س ١٤) : «وهؤلاء اقرب الكفرة الى المعقول»

اى كل هؤلاء الفرق المعدود يعدون انفسهم من ارباب المعقول حاشاهم عن

نسبة هؤلاء اليهم كما ان اهل الجاهلية الثانية يعدون انفسهم من اهل الكلام والمليين وحاشا الملة البيضاء عنهم .

قوله (ص ١٤٣، س ١) : «حين كان يصلح لوجوده»

هذا هو القول بالاصلح و ان الاصلح بحال العالم ان يوجد فيما لا يزال و علم الله ذلك منه و هذا هو المخصص لحدوثه والعقل يعلم ان اية مصلحة تفوت لو كان - العالم مستتيراً اضعافاً مضاعفة - بنور الوجود الذي هو خير محض و اية مصلحة في العدم الذي هو شر محض .

قوله (ص ١٤٣، س ١٣) : «ما تخيله في وهمه ....»

لعلك تتوهم ان الصواب ان يقال ماتوهمته او تصوره في وهمه لان الوهم يدرك المعاني لا الصور المتخيلة و ليس كذلك لان المراد بالتخيّل في الوهم ما هو فعل - المتخيلة من تركيب المعنى بالمعنى كتركيب الالهية بالحق بالمعنى الذي استحس وهمه و من المقررات ان القوة المتصرفة اذا استعملها الوهم يسمى متخيلة كما اذا - استعملها العقل تسمى متفكرة والمراد بالتصور في الخيال مثل تصوير الخيال نور - السماوات والارض بصورة نور الشمس و احاطته بصورة الامتداد الكمي .

قوله (ص ١٤٣، س ١٤) : «بنور هدايته»

اي بنور مستعار من الله يكتحل به عقولهم فيرونه بعينه اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واعرفوا الله بالله .

قوله (١٤٤، س ٣) : «ما تصوره»

والمراد بالتصور تعريف الاله بانه الكامل المطلق و تصديقهم بان غير الله هو -



الله انما هو لان الكمال عند كل طائفة شيء فكل واحد من الناس يخضعون عند الكمال السطوق و يعشقونه و يمجّدونه وهذا فطرة الله التي فطر الناس عليها .

قوله (ص ١٤٤، س ٦) : «الا ان كفرهم لاجل تصديقهم»  
وقد قال على عليه السلام : «اول الدين معرفة الله و كمال المعرفة التصديق به»  
والاولى ان يقال كفرهم لاجل حصرهم و تقيدهم الحقيقة :  
«جمالك في كل الحقائق ساير وليس له الا جلالك ساتر»  
وايضاً جميعهم مسلمون لأنهم يدركونه و كفرهم لاجل عدم استشعارهم  
باستشعارهم وان المستشعر به ماذا كما قيل:

اگر مؤمن بدانستی که بت چیست یقین کردی که دین در بت پرستی است

قوله (ص ١٤٤، س ١٢) : «لان امره ماض»  
المؤتمر بهذا الامر الماهية في الكل والمادة في البعض والامر الوجودي الذي هو كلمة كن اذ تعلق بماهية قبلته والصورة التي اذا تعلق بمادة انقادت لها فاذا قال الحق لماهية الالف اقبل الوجود الاستقامي قبلت و لماهية الدال اقبل الوجود الاعوجاجي قبلت و لمادة الورد اقبل الوجود اللطيف العطرى قبلت و لمادة الشوك اقبل الوجود الشوكي قبلت و هكذا في الماهيات والمواد الاخر ففي الكل لاسبيل الا الطاعة لا تستطيع تمرداً ولا خلافاً لانه امره الذي بلا واسطة بخلاف الامر التشريعي لانه امره الذي بواسطة مظهره الاعظم وهو لسان الله تعالى و هذا كما ان النفس الناطقة امرها لقواها الذي بلا واسطة من جارحه او غيرها ماض على تلك القوى و اما امرها الذي بواسطة اللسان و غيره ففيه يتطرق الطاعة والمعصية .

قوله (ص ١٤٥، س ٣) : «اعلم ان الاول تعالى اشد سار و مسرور و مبهج  
و مبتهج بذاته»

اعلم ان محبة الذات للذات وللآثار باعتبار الذات تعبر بعبارات مختلفة  
كالسرور والابتهاج والرضا والارادة والعشق والاعتباط و نحوها والتوقيف الشرعي  
ان منع كونها او كون المشتقات منها اسماء الله تعالى لم يمنع الاسناد والتوصيف كما  
انه منع من اسمية الخاتم والطبايع مثلاً لا الاسناد والتوصيف كقوله ختم الله على  
قلوبهم وطبع على قلوبهم وبين اهل الشرع خلاف في اطلاق لفظ العشق عليه والحق  
جوازه لقوله تعالى في الحديث القدسي «من عشقني عشقته و من عشقته قتلته ومن  
قتلته فعلى ديته و من على ديته فانا ديته» فهذا الحديث يفيد جواز اطلاقه عليه سواء  
كان بالبناء للفاعل او بالبناء للمفعول و قدروا هـ جسم غفير من المعتبرين من العامة  
والخاصة حتى كثير من اهل الحديث كصاحب المجلى ابن جمهور<sup>١</sup> والمحقق البهائي<sup>٢</sup>  
والعلامة محسن الفيض<sup>٣</sup> (قدس سره) وغير هؤلاء والسر في عدم تداول العشق على  
لسان الشرع كتداوله على السنة الطريقة ان النبي من حيث انه نبي مؤدب الناس بالآداب  
الشرعية ومنظم عالم الكثرة والعشق مخرب لها ناقض تارك اياها فلم يتكلم به كما لم  
يتكلم بما هو نبي من مقام الوحدة الا من حيث هو ولي كقوله «لى مع الله وقت لا  
يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» وهكذا الشعر فانه من ملايمات العشق و  
ينبغي له .

١- صاحب المجلى فى المجلى الطبعة الحجرية ١٢١٦ هـ ق ص ٢٨

٢- الكشكول لشيخنا البهائي قده خ ٢ ط ١٢٨١ هـ ق ص ٢٥٠ .

٣- و به قال العلامة الكاشانى فى كتبه كالوافى والعلم اليقين والحقايق



قوله (ص ١٤٥، س ٤) : «اجل مدرك...»

اما انه اجلّ مدرك فلان العقل الانساني اعلى مدارك الانساني والله تعالى مبدء العقل الكلى الذى فوقه فكيف المدارك الاخرى واما انه ابهى مدرك فلانه اجمل من كل جميل و اجلّ من كل جليل و كل جمال و جلال ظل جماله و جلاله و اما ان ادراكه اشد ادراك فلان له تعالى من الحضورى والحصولى الحضورى ومن الفعلى والانفعالى الفعلى و من التفصيلى والاجمالى التفصيلى ومن الاكتمالى والوجهى الاكتمالى واتمىة واحد من الثلاثة يكفى فى اتمىة الابتهاج والعشق فكيف وقد اجتمعت فيه تعالى .

قوله (ص ١٤٦، س ٣) : «سعادة العشاق المشناقين....»

العشق اعم من الشوق اذ فى الشوق وجدان بوجه و فقدان بوجه و كل شائق عاشق ولا عكس فالنفوس الفلكية لجواز فقدان عليها لكونها ناقصات مستكفيات عاشقات شائقات بخلاف العقول لكونها تامات لا يجوز عليها الا الوجدان فهى عاشقات خاصة فاول عشاقه ذاته الاقدس كما قال فالاول اجل مغتبط بذاته و بعده المراتب الاخر على ما ذكره (قدس سره) .

قوله (ص ١٤٦، س ٧) : «وهو ايسر غرض واسهل عرض»

تعريض بالقوم بان تحصيل الاوضاع للاجسام الفلكية والشوارق لنفوسها غاية سهلة بل لا بدّ لها من الاستكمال ذاتاً وجوهراً بالحركة الجوهرية و فى كل صفاتها بتجدد الامثال كما فى الصفتين اللتين قالوا بالاستكمال فيهما فى الازمنة الغير - السنهاية و كفيته وصول الافلاك الى الغايات تتم بالحركة الجوهرية والتبدل - الذاتى فكل فلك له افراد متصلة و لكل منها قبض و تسليم لله الواحد القهار فى وقت

وقت شيئاً فشيئاً و ذلك قوله : « كل يوم هو في شأن<sup>١</sup> » ففي كل حين ابتداء واعدة و ايجاد و ايصال و وصول لكل منها الى الغاية بحيث لا يبقى منه اثر و خبر و اما الوصول الى الغاية بنحو الانسان حيث اتته يترك البدن و استعمال آلاته عند كماله و تحول النفس الى عالم المعنى فهو غير متأت لها .

نه فلك راست مسلم نه ملكرا حاصل آنچه در سرّ سويدای بنی آدم از اوست  
فكما انه لا يمكن للملائكة المقربين العروج اليونسي<sup>١</sup> ولا يتيسر لهم مظهرية  
الاسماء التشبيهية كذلك لا يتأتى الفلك الغاية التي للانسان الكامل مع اتته يلزم انقطاع  
الفيض لان الفلك بحركته رابط الحوادث الكونية الى القديم ولولاه لما تكون متكون  
واما الوصول الى الغاية بان يصير نفسه مفارقة عن بدنه ولا ينقطع الفيض بان يتصل  
نفسه بعالم العقل و يترقى نفوس كامله من عالم العناصر و ترفض البدن و تتصل بالافلاك  
و تحركها ثم تترقى هذه و تتصل بعالم العقل ثم يصل بدلها من هذا العالم و هكذا فهو  
تناسخ باطل<sup>١</sup> .

واعلم ان قيام القيامة والطامة الكبرى و بعبارة اخرى وصول كليه العالم الى  
الغايات حتى تبلغ الى غاية الغايات طولى لا عرضى فان جميع الصور فى الحركة حتى  
تصير مشتدّة واشتدادها ان تستغنى عن المحال و تتحول الى عالم المثال و تصير  
كنقوش قائمات بذواتها لا بالالواح تكون متعلقة بل عين التعلق بالمعاني و جميع -

١- قرب حق از قيد هستى رستن است نى ببالا و به پائين رفتن است

٢- واعلم ان معراج يونس ع كان فى الماء و معراج النبى فى السماء .

٣- واعلم ان غاية وجود الانسان و نهاية استكمالاته فنائه فى الاحدية الذاتية بحيث لم يبق له اسم و رسم لان منشأ ظهوره هو الاحدية الذاتية و بوجوده تحصل القيامة الكبرى و بفنائه و صقعته يتحقق الطامة العظمى



النفوس فى الحركة حتى تصير مشدّة واشتدادها ان تستغنى عن استعمال القوى والمواد و تصير عقولاً<sup>٢</sup> فالنفوس الناطقة القدسيّة تصير عقلاً فعلاً و روحاً قدسيّاً والنفوس الحيوانية تصير عقولاً متكافئه فى الطبقة العرضيّة فتستهلك فيها و هى محشورة الى الله<sup>٣</sup> واما النفوس الفلكية فعلمت كيفية وصولها الى الغايات و يوم القيامة يوم نسبته الى كل الاوقات بل الى الدهر التّذى هو وعاء المجردات كنسبة اليوم الى الزمان الى ساعاته و دقائقه فى الشاملية والمشمولية بل نسبة الاوعية الى هذا الوعاء نسبة ذوات الاوعية الى الحق المحيط تعالى شأنه و جعل وعاء الوصول الى الغاية من الاوعية الزمانية للموجودات التى فى السلسلة العرضية الزمانية من الاوهام العامية فطلب الغاية الاخيرة متوجهاً الى غابر الزمان كطلب مبدء المبادئ ملتفتاً لفت مواضى الاخيان فكما ان الحق المنزّه جلّت عظمتة فى مرتبة احديته و واحديته لتامميته و احاطته و تجرده عن الماهية فضلاً عن المتعلق فضلاً عن المادّة لا يسعه الزمان كذلك فى مرتبة قهاريته و ظهوره بوحده فى آخريته<sup>٤</sup>.

ان قلت : كيف دثور كل العام و خراب جميع الدنيا القائل به الحكماء والانبياء. قلت: الوصول الى الغايات بنحو التحول و معلوم ان عند التحول فناء المتحول منه فى المتحول اليه والا لم يبلغ الغاية الا ترى انه عند صيرورة النامى حيواناً والحيوان انساناً والعقل بالقوّة عقلاً بالفعل لم يبق من السوابق اسم و رسم فعند العقل بالفعل

٢- ولكن عقولاً لاحقة

٣- لا يبعد ان يكون محل حشر النفوس الحيوانية المجردة بالتجرد البرزخى هو العالم المثل لكل فرد مادي و ان حشرت احياناً مع العقول المتكافئة انما هو بتوسط الفرد البرزخى .

٤- لان الملاك فى المبدء والعود والاجمال والتفصيل واحد جداً .

لم يبق عقل بالقوة فهكذا فى الانسان الكبير و مع ذلك لا فعلية و كمال فى مرتبة سابقة  
الا و فى اللاحقة فكل ما ترى فى الكل الافرادى اجره فى الكل المجموعى فاقراء  
وارقاً «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» .

ان قلت : كيف وصول الابدان الى عالم العقل و تحولها اليه ولا تطرق للمواد  
اليه ؟ .

قلت : اتصال الصور التى هى كمال هذه الصور المادية واشتدادها بعالم العقل  
فانها كاظلال لذلك العالم واتصال هذه فان فعلية الصورة وتكاملها فعلية مادتها وشيئيه  
الشيء بتمامه و كماله و وصول تمامه و كماله وصوله سيما ان الحركة متصلة واحدة  
والاتصال الواحدانى مساوق للوحدة الشخصية و خصوصيات المراتب لشيء واحد  
مميزات لا مشخصات حتى تصيره اشخاصاً وهذا لا ينافى ان يبقى شيء هو نوع آخر  
برأسه تتحرك مرة اخرى الى الغاية ليس بجنس للبالغ الى الغاية بل ولا مادة له بما  
هى مادة له .

ان قلت : فبعد وصول الكل الى الغاية الكبرى ينقطع الفيض لان ذلك انما هو  
بالدثور الكلى .

قلت: انك مأنوس بالبعديّة الزمانية بوهمك و اخذت الكل الغير المتناهى منزلة  
الكل المتناهى فان استخلصت من الوهم والخيال و عرفت: ان ذلك البلوغ طولى و  
توجه الى الباطن و باطن الباطن و عرفت وعائه و نسبة وعائه عرفت ان المتحركات  
والمرتقيات الغير المتناهية تصل الى الكمال فى ازمته غير متناهية لان وعاء كل شيء  
بحسبه، ان متناهيًا فمتناه و ان غيره، فغيره فاين البعد الزمانى حتى ينقطع الفيض فيه  
فكما انك اذا قلت بالحدوث فى كليّة العالم و بعديتها لمبدء المبادئ لا بدّ ان تحافظ



البرهانين فتكون ذا العينين فتجمع بين الحدوث و دوام الفيض و قدم الجود من قديم الاحسان والاّ «حفظت شيئاً و غابت عنك اشياء» و ذلك يستتم بالقول بالحدوث - الدهرى الذى حققه السيد الداماد (قدس سره) و نحن قررناه فى مواضع اخرى او بالقول بالحدوث الزمانى بمعنى التجدد وسيلان الطبايع كما حققه المصنف (قدس سره) كذلك يجب عليك ان تجمع بين الوضعين و هو الحسنه بين السيئتين بل الفوز بالحسينين فتؤمن بدثور الدنيا باجمعه وبلوغ العالم الى الغاية القصوى بكلية «بكليته. خ،ل» توقن ايضاً بعدم انبتات وجوده و نفاد كلماته و عدم افول نوره فاعرف تفلح و ليعذرني اخواني فى مشيى على خلاف هذه التعليقة فان هذا المطلب من اهم المطالب .

قوله (ص ١٤٧، س ٢، ١) : «نفوس المترددين.....»

اي الذين لم يتمكنوا فى مقام التمكين ولم يتخلصوا من التلوين فقد يتعلقون بالملاء الاعلى و قد يسقطون فى مهوى الدنيا ولم يذكر اصحاب اليمين من السعداء و هم من عشاقه فى المظاهر الجزئية كاصحاب الدنيا الا ان هؤلاء يطلبونه فى المظاهر الجزئية الدائرة الفانية و اولئك يطلبونه فى المظاهر الجزئية الدائمة الباقيه اذا درجهم فى النفوس المترددين لعدم تخصيص الجهة العالية بالجهة الكلية حتى يشمل الجزئية و حينئذ العلو باعتبار جنبه البقاء.

١- حدوث دهرى معنای محصلی ندارد و حدوث عالم وجود را اثبات نمی کند چون وجود سرمدی حق که علت دهر «عقول» است قدیم است ناچار معلول آنهم قدیم است و عالم دهر علت عالم ماده است و عالم اجسام معلول دهر و لقائل ان يقول: اذا كانت العلة قديمة والعدم المعتبر فى العلة «اي عدم المعلول» قدیم پس عالم دهر قدیم زمانى است و همچنين معلول آن اللهم الا ان يقال بالحركة الجوهرية فى الاجسام كما قرره المصنف والماتن

قوله (ص ١٤٧، س ١٠) : «انه لا يوجد جسم من الاجسام بسيطاً كان او مركباً  
الاوله نفس و حيوة .....»

المراد بالنفس الصورة المثالية الشخصية من المثل المعلقة فانها من شئون-  
النفس الكلية منزلتها منها منزله الصور الخيالية من نفسك المنطبعة و نفسه كل  
نفس بالصور الخيالية اذ في مرتبه ادراك الكليات العقلية بل كل واحد من الكليات  
العقلية عقل ولذا قالوا تسمية النفس بالعقل باعتبارها فيسمى عقلاً بالملكة و عقلاً  
بالفعل و عقلاً مستفاداً و على القول باتحاد المدرك والمدرك فكون كل صورة  
مثالية من عالم المثل الاكبر او الاصغر نفساً واضح .

قوله (ص ١٤٧، س ١١) : «لا بد وان يكون امراً عقلياً....»

و ذلك لانه لا يمكن ان يكون الصورة فاعلاً للهيولى لان تأثير الجسم والجسمانى  
بمدخلية الوضع كما قرر ، والوضع لا يتصور بالنسبة الى الهيولى اذ لم توجد بعد و  
حيثما وجدت فهي غير وضعية اذ الوضع فى المراتب المتأخرة عن وجود جوهر الهيولى  
وايضاً ما يتصور ان تكون فاعلاً مستقلاً للهيولى صورة ما وهى واحدة بالعموم  
والهيولى واحدة بالعدد والفاعل لا بد وان يكون اقوى من المنفعل فصورة ما فى-  
الحقيقة شرط لوجود الهيولى وفاعله الواحد بالعدد الذى هو المفارق والصورة الجسمية  
متجددة بالامثال والنوعية متجددة بالمراتب المتفاضلة او المتناقضة والحركة لا بد  
فيها من اصل محفوظ و امر ثابت و الا لم يكن حركة بل تكوّنات و تفاسدات آنية  
فلا بد من نفس بها ثبات موضوعها و هو المطلوب<sup>١</sup>

١- واعلم انه بناءً على اتحاد المادة والصورة وجوداً فالامر فى حدوث الصور النوعية يدور على امرين ويلزم  
اما حدوث الصور على نحو التدرج والحركة الذاتية واما يلزم انعدام الحقائق و منها الهيولى و حدوث  
الكائنات من كتم العدم لانه ليس للهيولى حقيقة منحازة عن الصورة حتى يرد عليه الصورة هذا برهان  
قوى جداً وان غفل عنه الاكثرون



قوله (ص ١٤٨، س ٦) : «فى لمية دخول الشر فى القضاء الالهى» .

اى سببه الهولى كما سيصرح فالهولى جنّه و وقاية فى باب انتساب الشرّ الى الوجود كما ان الماهيّة جنّه و وقاية له فى باب انتساب النقص اليه كالنقصيّة الامكانيّة التى يترأى فى العقول المفارقة المحضة واما كيفيه دخول الشر فى القضاء الالهى فهى انه بالعرض و معنى بالعرض فيه مشربان احدهما عذب و حلو والاخر اعذب و احلى فالاعذب ان الشر عدم كما ادعوا بداهته والعدم لا يمكن ان يكون مجعولا للقضاء بالذات لانه وجود حق وهذا نفى و باطل لكن لما كان عدم الملكة فهو مجعول بالعرض للملكة و هذا مشرب افلاطون الحكيم المتأله والعذب ان الشر و ان كان وجوديا وامكن ان يكون مجعولا بالذات للخير المحض لان خيره غالب على ما علم فى التقسيم المشهور والخير المحض لا يترك الخير الغالب للشر المغلوب الا انه بما هو ذو خيرات غالبه مجعول لا بما هو ذو شر مغلوب فالنار مجعولة بما هى ذات خيرات لا تعد لا بما هى محرقة لشوب مسكين والوهم مجعول بما هو مدرك المعانى الجزئية الفاضله الجيدة كالخوف عن الهلكة او كالخوف عن الميت و هكذا و هذا مشرب ارسطاطاليس الحكيم .

قوله (ص ٤٨، س ٩، ١٠) : «دون الطبايع والاعراض»

و كذا دون الاعراض الاخرى غير الاضواء والانوار العرضيّة فيسمونها الهيئات الغاسقة و عنده (قدس سره) لا اختصاص للنوريّة بالانوار العرضيّة والاسفهبديّة الفلكية والانوار القاهرة الاعلى والادنين ومرتبته قدس نور الانوار بهر نوره كما عند الاشراقيّة بل الوجود بشرائره نور والوجوب الذاتى نور على نور .

قوله (١٤٨، س ١٢) : «ظهرت فيها اولا الاجرام الشفافة»

اي الصور النوعية الفلكية بل ظهرت فيها الصورة الجسمية الواحدة بالطبع في الافلاك والعناصر والمراد بالاولية في الاجرام الشفافة التقدم بالطبع لكونها علل العنصریات و احيازها والمراد من احتمال الوجود احتمال الانوار الاسفهدية وقواها و اشار الى كثرة جهات القبول بقوله: لضعف قوتها. وبقوله: لتضاعف جهات الاعداد و بقوله : و بما هي في اصلها من عالم النور .

قوله (١٤٨، س ٥١) : «وبما هي في اصلها من عالم النور....»

فان وجودها و ان كان قوة الوجود والقوة بالنسبة الى الفعلية ظلمة الا انها بالنسبة الى العدم المطلق نور كما ان الظل ليس بنور بالنسبة الى النير و شعاعه الا انه نور بالنسبة الى الظلمة و في ذاته ايضاً وكذا القوة والاستعداد في انفسهما وجود اذ للوجود مراتب و كلها نور لان الوجود ظاهر بالذات ومظهر للغير وكل ظاهر بالذات ومظهر للغير نور فالوجود نور و اعلى مراتبه الوجود الذي هو فعلية محضة لا قوة تعترية و ادناها الوجود الذي هو قوة بخته لا فعلية فيه الا فعلية القوة و لهذا فالهيولى نوع بسيط جنسه مضمن في فصله و فصله مضمن في جنسه و هذا معنى نوريته .

قوله (١٤٩، س ١٨) : «وقد مر ان الجسم من حيث هو جسم.....»

بالمعنى الذى هو جنس لا قوام له بدون الطبيعة فانه لا بد وان يصير نوعاً من الانواع المتكافئة محتاج الى الصورة النوعية و هي الطبيعة السارية في كل الاجسام وليس المراد من الحيثية الجسمية فقط اى بالمعنى الذى هو به مادة و نوع من -



الانواع المرتبة فانها فى نوعيتها المرتبة غير محتاجة الى الصور النوعية المتكافئة لانه اذا كانت الهيولى نوعاً بسيطاً فى عالمه فكيف الجسمية والصور النوعية انما سميت صور النوعية لان التنوع التكافئى فى الجسمية و فى الهيولى بها و لهذا بعد تمامية الهيولى فى التحقق بالصورة الجسميه فهى محتاجة بعد الى الصور النوعية ولكن فى التنوع اى فى صيرورتها نوعاً نوعاً فى تحصيلاتها الثالثية كالجسمية او الهيولى المجسمة فى التحصيلات الثانوية لافى التنوع الرتبى الذى ذكرناه فان كلا منهما نوع برأسه فى السلسلة الصعودية و ان لم يكن كل من الثلاث منفكة عن الآخرين ولكن فرق بين ان يكون الشئ مع الشئ دائماً وان يكون الشئ نفس الشئ ثم ان الفرق بين الدليل الذى ذكره هاهنا على وجود النفس اى الصورة المثالية لكل شئ وبين الدليل الذى ذكره فى الاشراف الثامن ان هاهنا استدلال من مسلك عدم ربط المتجدد بالثابت الا بمتوسط و هناك من مسلك ضرورة بقاء الموضوع فى الحركة بوجود اصل محفوظ .

قوله (ص ١٥٠، س ٥) : «وهكذا ذات الطبيعة نفس.....»

اى بما هى مأخوذة لا بشرط و انها من صقع النفس ولا سيما الطبيعة المجبولة على طاعة النفس كما مر .

قوله : «ثم ما يلحق الجسم.....» اى للطبيعة افعال ثلاثة احدها الجسم و ثانيها الحركات الطبيعية من الاينية والكمية والكيفية وثالثها ما يحصل من الحركات فى الغايات من التحيزات والالوان والطعوم والروائح والاشكال والمقادير و نحوها والمراد بالفعل ليس المعنى المصدري بل مثل الظل اذا المعنى بالفعل هو الشأن .

قوله (ص ١٥٠، س ١٠) : «ومن شأنه ان ينقطع و يتفرق....»

فيغيب ذاته من جهة التباعد المكانى والتمادى السيلانى الزمانى والوغل -  
الهيولانى لان وجود صورته للهيولى فشأنه الذاتى هو الكثرة فما هو شأنه الكثرة كيف  
يكون علّة لوحده و اتصاله .

قوله (ص ١٥٠، س ١٤) : «فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه....»

هذه العبارة و سابقتها ناصّة على الحركة الجوهرية والمراد من بيدها وهلاكها  
لولا النفس ان الاجرام باعتبار تفرقها المكانية والزمانية وغيوبتها المكانية والزمانية  
فى كل جزء من الآخر متشابهة بالاعدام والبطلان و ما يترأى فيها من ثبات ما فانما  
هو من اشراق النفوس و فى النفوس بماهى نفوس من اشراق العقول و ارباب الانواع  
و رب الارباب فاذا نزع هذه الاشراقات عنها وردت الودائع الى اهلها ولاحظتها  
فقط و بشرط لا ظهر بيدها و هذا هو دثورها على ان ما فى لحاظك و علمك من -  
الهيولى الاولى والهيولى المجسّمة والهيولى المنوّعة بالطبايع السيلالة اللواتى هى  
نيران ذات لهب ذى ثلاث شعب و ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرجت يدك لم تكن  
تراه له ثبات و وحدة و نورية لان العلم مطلقاً وجود نورى و هذه اشياء وجودها  
العلمى اشرف من وجودها المعلومى كما ان الوجود الواجبى والمفارقى الذى من  
صقعته تعالى وجوده المعلومى اشرف من وجوده العلمى الذى للعلماء من المخلوقين.

قوله (ص ١٥٠، س ١٨) : «بانها تنمو وتنبت الكلاء.....»

اى تصوير مادّة للنبات و كذا للحيوانات والمعادن و كما يسند الفعل الى الفاعل  
قد يسند الى القابل والا فمعلوم ان لا نموّ ولا حسّ للارض و كون النبات والحيوان



ذوى نفس واضح ايضاً .

ان قلت : هذا غير محوج الى النفس لان الصيرورة المذكورة بسبب الهيولى .  
قلت: اصل القابلية بسبب الهيولى ولكن القابلية المخصوصة والاستعداد الخاص  
بحيث يترتب الاثار الخاصة من القوام والمتانة والاستمسك ونحوها بسبب الصورة  
الارضية والصثور الطبيعية مستمدة في الوحدة والاتصال والبقاء ونحوها من الصثورة  
المثالية كما مرّ فالمستعد و ان كان هو الهيولى لكن مابه الاستعداد هو الصورة  
وهذا كما ان القابل والمستعد للصورة الانسانية هو الهيولى لكن مابه الاستعداد  
لهذه المستعد له في اطوار الخلقة صور - النطفة - والعلقه - والمضغة - والجنين .

ان قلت : العناصر الاخرى ايضاً كذلك .

قلت : لا بأس به لانها ايضاً ذوات نفوس و اثبات شىء لشىء لا يستلزم النفى  
عما عداه الا ان الارض الزم لانها العنصر الغالب و كالارحام لهذه .

قوله : «فانها نبات<sup>١</sup> ارض» تشبيه بالنبات .

قوله : «وانما<sup>٢</sup> تتلون هذه فيها من اجل الكلمة ذات النفس» المراد بالكلمة  
رب النوع و هو فوق النفس و صاحبها و خلاصة كلام المعلم ان التمكن والالتقياد فى -  
الارض للتصاوير المخصوصة و كونه مابه الاستعداد لها بسبب النفس التى هى الصورة  
المثالية كما ان شأن رب النوع للارض الطاعة والالتقياد لارباب الانواع الاخرى و  
نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاصنام الى الاصنام و هو ابداع من جهات الذلل<sup>٣</sup>  
والفقر فى السوافل من الانوار القاهرة بالنسبة الى العوالى كما فى قاعدة الاشراق

١- فى النسخ الاثولوجيا : فانها نبات ارضى .....

٢- فى النسخ التى رايناها : وانما تتكون هذه.....

فالارضى ثلاث ارض طبيعية ملكية وارض عقلية جبروتية و كلها حيّة لكن الاولى بالعرض والاخيرتين بالذات بل هنا رابعة هي اللاهوتية هي الصورة العلمية السابقة على الكل و هكذا لكل شيء كما سيصرح المصنف (قدس سره) .

قوله : «وايضاً لا يعلم الحواس....» لكونها مدركة للمحسوسات بالذات لها ولا وجود للمحسوسات بالعرض لها والنفس عالمة بها لكون ماهياتها محفوظة في كلتا النشأتين والوجود حقيقة واحدة لا تفاوت فيها الا بالكمال والنقص و للنفس وحدة جمعية .

قوله (ص ١٥٢، س ٧) : «كما ان هيولى كل فلك»

هذا على مذهبه (قدس سره) فلا ميز في صرف القوة كما لا ميز في صرف الفعلية فهىولى جميع العالم واحدة واما على مذهب المشائين فهىولى كل فلك مخالفة بالنوع لهىولى فلك آخر وكذلك للهىولى المشتركة في العناصر و نوع كل منحصر في شخص كما في العقول .

قوله (ص ١٥٢، س ٨، ٩) : «بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية»

يحتمل ان ان يراد بالجهات الجهات التي في المصادر لانفسها كجهات الشهود والاشراق والقهر والذل والحب و نحوها التي هي بازاء ارباب الانواع و لكن على هذا يرتفع التفاوت بالمراتب والدرجات والحال انه (قدس سره) يقول به كما في مراتب اصل الوجود كيف و هو يصرح مراراً بانّ الاولى في العقل الاول ذاتي والثانوية في الثاني و هكذا فالاولى ان يراد بها بقرينه قوله كائناتها شيء واحد يختلف افاعيله جهات فاعليتها فيما دونها و هي المراتب والدرجات التي فيها و خلاصته ان العقول



تتخالف باعتبار معلولاتها كالافلاك والانواع الاخرى كما ان الهولى يختلف باعتبار مقبولاتها ولا ينافى الوحدة التى بصدد هالان المراتب تميزات لا تشخصات حتى تصوير اشخاصاً فتكون كالعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال لشخص واحد فمراتب العقول فنون وشئون ذاتية لشخص واحد كنفس شخصية لها مراتب و لطائف والتوفيق بين ما قاله (قدس سره) و بين ما قاله المشائون من الاختلاف النوعى بينها فضلاً عن الشخصى ان نظرهم فى الاختلاف النوعى الى ماهياتها و مفاهيمها المتخالفة وفى الاختلاف الشخصى الى المراتب المتميزة و نظره (قدس سره) الى وجودها الحقيقى وعدم المكثرات المادية ولو كان المادة بمعنى المتعلق كفاى النفوس وان الماهيات اعتبارية والوجود مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك سيّما الوجود المفارق المحض والى انها من صقع الربوبية و انها موجودة بوجود الواحد الاحد باقية ببقائه .

قوله (ص ١٥٢، س ١٢) : «وذلك قوله تعالى وما امرنا الا واحدة...»

بان يكون الامر فى الآيه المباركة عالم الامر اى عالم العقول سواء كانت فى - البدايات او فى النهايات .

متحد جانهاى شيران خداست

واطلق الامر عليها لانها نفس كلمة الله ولم تخرج من «كلمة كن» لان المؤتمر هناك مستهلكة فانيه و احكام الوجوب مفنيه و لو حمل الامر على الوجود المنبسط على كل بحسبه والماء السائل فى الاودية بقدرها كان شاهداً ايضاً لما علمت من استهلاك المؤتمر هناك فلم يبق و لم يكن فيها الا امر الله و مشيئة الله سيّما على قول الشيخ - الاشرافى والمصنف (قدس سره) انه لا ماهية للعقول .

قوله (ص ١٥٣، س ٢) : «فتجلس من هذا.....»

ليس هذا تنظيراً للمقام بل موصلاً الى نفس المطلوب فان الفصل الاخير هو الناطق و معناه المدرك للكليات والادراك لها في اول الامر بالقوة كما في حد العقل بالقوة والهيولانى و في مرتبة بالفعل بنحو العقل البسيط الخلاق للتفاصيل كما في حد العقل بالفعل و في مقام ادراك العقل الفعال ادراكه عند الاتحاد به والفناء فيه فالفصل الاخير الاشتقاقى هو العقل فهو الجامع لكمالات كل الانواع و فعليتها .

قوله : «ومن كل علّة عالية» اى الفاعل الالهى لا الطبيعى والسنخية معتبرة بين العلة والمعلول و معطى الشئ ليس فاقدآله و قد ادعى بعض المحققين بداهة هذا .  
قوله : «ومن ان حركة الطبيعىة ...» وان هذه الحركة استكمالية كصيرورة النبات حيواناً و صيرورة الحيوان انساناً و صيرورة الصبى رجلاً بحيث ان فيها وجداناً ثم وجداناً و هكذا وليس من باب الانقلابات و مواقع الخلع واللبس حيث ان فيها وجدانا و فقداناً .

قوله : «لان فيه جميع صفات الاشياء» اى ذاتياتها و عرضياتها و بالجملة حقايقها فان المراد بالصفة مثل ما يقال الوصف العنوانى اما عين ذات الموضوع او جزئه او عارضه و يمكن ان يراد بصفات الاشياء حيوتها و علمها و قدرتها و ارادتها وغيرها من الكمالات التى مرجعها حقيقة الوجود ففيه العلم و علمه كل العلوم وهكذا والاول انسب بقوله كل الاشياء .

قوله : «وليس فيه صفة الا هى تفعل شيئاً» يعنى ان هذه الصفات جهات فاعلية فيمادونه و هذه الفقرة اشارة الى مقام الوحدة فى الكثرة منه كما ان الاولى اشارة الى مقام الكثرة فى الوحدة .



قوله : «كيف العقل و كيف لا نرضى» تلميح الى قوله : ارضياً . حيث انه وحدته عددية و وحدة العقل وحدة حقّة ظليّة للوحدة الحقّة الحقيقية .

قوله : «ان يكون واحداً» اى فى ان يكون العقل واحداً.... حذف حرف الجرّ عن كلمة ان قياس مطرد .

قوله : «واى الامثال ...» كلمة اى استفهامية يسئل عن نفسه تعيين الامثال العقلية و يجب بان مرادنا الكليات العقلية كالصورة الكلية النباتية والحيوانية و نحوهما فان كل كلى عقلى له وحدة جمعية ينسحب رداء شموله كل جزئياته و يسع وجوده بوحدته جميع وجودات رقايقه فانك ان وجدت هذه اى صرت واجداً فاحصاً عنها هل كل كلى منها واحد ام ليس بواحد علمت ان كل واحد منها واحد ووحدة جمعية وانه شىء يوازى بوحدته اشياء كثيرة مختلفة من نوعه فكلمة باقى باشيء للبديهة و اما الكلمة التى فى الهيولى اى الكلمة التكوينية من القوى الحيوانية والنامية فى الهيولى فهى واحدة وحدة عددية فاتّها مختلفة الذات لذوات اخرى لعدم جامعيتها وفى بعض النسخ مختلفة الصفات والمراد بالصفات ما مر من الاوصاف العنوانية التى عين الذات .

قوله (ص ١٥٤، س ٦) : «الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه»

بيان للكثرة فان العقل الكلى بسيط الحقيقة بعد مرتبة الحق سبحانه هو كل الاشياء فانظر الى كثرة انواع الثوابت والسيارات والعناصر البسيطة والمركبات و طبائعها و نفوسها و الى كثرة افراد كل نوع و الى كثرة السنتها و لغاتها فى العقل جميع هذه بنحو الرق واللف و يمكن بيان النكته بوجه كلى ان الافلاك والعناصر عوالم عشرة

ولكل سبعة ابطن مثل اللطائف السبع من الانسان مثل الطبع والنفس والروح والسرّ  
والخفى والاخفى و كل من هذه مظهر للآلف من اسماء الله تعالى و ان كان المراد  
الروح الانسانى المتصل بروح الامين فيمكن ان يراد بالعشرة القوى العشر الظاهرة  
والباطنة التى فى كل من اللطائف السبع بحسبها ثم الكل مظاهر الاسماء ولما كان كل  
شئ فيه معنى كل شئ كان فى كل منها كلها ولا عرابها عما فى الضمير من الغيب  
المكنون والسر المصون كانت السنة مسبوحة

قوله (ص ١٥٤، س ١٤) : «فى عالم الاله»

قد عبر عن عالم الجبروت بعالم الاله لان العقول من صقع الربوبية موجودة  
بوجود الله لا بايجاده ببقاء الله لا بابقائه واحكام الوجوب عليها غالبية واحكام الامكان  
فيها مستهلكة و كل منها يقول بلسان حاله من رأى فقد رأى الحق تعالى .

قوله (ص ١٥٤، س ١٥) : «وربما يسميها المثل الالهية»

وجه التسمية امر ان احدهما انها مثالات لما فوقها من اسماء الله الحسنى والاخر  
انها امثال لمادونها فان العقلانى من كل نوع والطبيعى منه مشترك كان فى الماهية ولازمها و  
لما فوقها ايضا من صور الاسماء كالانسان اللاهوتى .

قوله (ص ١٥٥، س ١) : «ان القسمة»

اى القسمة العقلية والقضية المنفصلة فان العقل يحكم بان الانسان مثلاً اما سيال  
واما غير سيال كما يحكم بان الاكّن اما سيال و اما غير سيال والكيف اما سيال و  
كذا فى الوضع والايّن والكم والمراد بمعنى الانسانية الكلى الطبيعى الصادق عليها وقد  
عبر فى الاحاديث عن الانسان الثابت بآدم الاول و عن الثور بشور تحت العرش لا يرفع



رأسه استحياء من الله تعالى و عن الديكة بديكة تحت العرش اذا صاحت تبعته الديوك  
الطبيعة في الصباح و نحو ذلك و الى هذه الثابتات من افراد الانواع يشير كلام -  
السولي :

قرنها برقرنها رفت اي همام و اين معاني برقرار و بر دوام  
والاكثر في كلمات العرفاء اطلاق ارباب الانواع على اسماء الله تعالى .

قوله (ص ١٥٥، س ٤) : «واياها يتلقى العقل»

اي ينال العقل المثل النورية حين ادراكه للكليات العقلية كما مرفى مبحث الوجود  
الذهني ان ادراك الكليات مشاهدة النفس ارباب الانواع التي في عالم الابداع ولكن  
عن بُعد .

قوله (ص ١٥٥، س ٥) : «وجعلوا العلوم والبراهين ....»

اي اعتقدوا ان العلوم الكلية التصورية من الحدود والرسوم والتصديقية من  
البراهين والادلة تؤم نحو هذه و تناولها بالحدود والرسوم لنيل ذواتها والتصديقات  
الموصلة لنيل صفاتها لكن مراتب النيل متفاوتة فهذه كانبوار تنير ذوات الافراد -  
الطبيعية والمثالية واحكامها و صفاتها ولولاها ولولا انارتها لم يعلم شيء اذ الجزئي  
لا يكون كاسباً ولا مكتسباً اذ المبادئ الكلية انما تقام على الكلي لا على الجزئي وعلى  
الامر الدائم لا على الامر الدائر الزائل فلولاها لصعب الامر باستعلام كل جزئي اي  
ظواهرها لا حقايقها .

قوله (ص ١٥٥، س ١٠) : «فان قلت...»

ناظر الى قوله : «ان للانسانية معنى واحداً» الى قوله : «فهو اذن المعنى المعقول

المفارق.....»

قوله (ص ١٥٥، س ١٤) : «ومعنى مشترك.....»

هو ماهيتهما والكلى الطبيعى الصادق عليهما» و يمكن ان يقال مناط الحمل  
جامعية ذلك المفارق وجودات اصنامة بنحواتهم و ايسط و حكاية هذه الوجودات ذلك  
بنحو الضعف والتفرقة فهذا مثل ان يقال الشمس هي الاشعة للسخية لكن بلا تجاف  
عن مقامها الشامخ والفرق بين هذا و بين ما قال : ان جهة الاتحاد على ما قال هي الكلى  
الطبيعى و على ما قلنا هي الكلى العقلى ويرجع الى ما يقول فى بيان الكلية قوله  
مراده من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعالى والصورة ماهية الشىء والتى هو  
بها هو فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر آخر وهكذا ولا سيما ان الصور العلمية  
التى هي للاشياء ما هي عليه و حاق نفس الامر فصح ان هناك انساناً آخر او سماء  
اخرى او ماء آخر و هكذا والقيام بذاته تعالى لا يصادم قولهم بقيامها بذواتها لانها  
هناك موجودة بوجوده تعالى و هو تعالى كمالها وتامها وقيامها بباطنى ذواتها قيامتها  
بذواتها فلا يلزم عليه ما سيذكره المصنف (قدس سره) من انها حينئذ قائمة بالغير

قوله (ص ١٥٦، س ٩) : «وهو ان المراد منها وجود الطبايع النوعية»

فقولهم ان فى معنى الانسانية انسانين حق اذ كما ان زيدا انسان كذلك القدر  
المشترك بين الاناسى انسان و قولهم انه موجود حق لان الكلى الطبيعى موجود و  
قولهم واحد نوعى وقولهم مجرد نعم مجرد فى المرتبة و قولهم باق ابدى صدق لانه  
باق محفوظ بتعاقب اشخاصه انما الدائر الزائل اشخاصه .



قوله (ص ١٥٦، س ١١، ١٢) : «بناء على عدم التفرقة معنى»

على تأويل الشيخ يلزم انهم لما راوا ان الماهية المطلقة موجودة تفوّهوا :  
 «بان الماهية المجردة موجودة» اي المجردة عن المادة و لواحقها لا المجردة عن جميع  
 ماعداها فانها محال ولما رأوا وحدتها النوعية و تجردها في مرتبة ذاتها تفوّهوا  
 بالوحدة الشخصية والتجرد الواقعي حيث قالوا: ان لكل نوع فردا مجردا ، بل لم  
 يفرقوا بين البقاء النوعي والبقاء العددي فأروا ان النوع محفوظ بتعاقب الاشخاص و  
 تفوّهوا بانه يد الفرد المجرد وظنى ان الشيخ اراد ان النوع الطبيعي باعتبار وجهه الى الله  
 حكمه حكم الحركة التوسطية والاكن السيال و باعتبار نفسه و تعاقب افراده حكمه،  
 حكم الحركة القطعية والزمان فهو بالاعتبار الاول مثال نوري الهى و معلوم ان الحركة  
 التوسطية ليست وحدتها بالعموم ولا بقائها بالنوع فكذا ما فى حكمها<sup>١</sup> فتأويله [و  
 تأويل] السيد المحقق الداماد (قدس سره) متقارباً المأخذ .

قوله : «فحكموا بوجود الماهيات المجردة» متفرع على عدم التفرقة فى السقامات  
 الثلاث .

قوله (ص ١٥٨ ، س ٢) : «وقد شنعوا عليهم.....»

فيه نظر؛ لائّتهم لا يثبتون للاعراض ارباب انواع وان العرض هناك فى مقام  
 المعروض ، والمعرض فى مقام العرض ، والالزم القوة والفقد والموجودات هناك  
 تامات و كذا النظر فى قوله : «و مواد وصور» فان المادة من خاصية هذه النشأة

١- فى اكثر النسخ كما فى هذه النسخة : فتاويله و تاويله السيد المحقق الداماد . والظاهر فتاويله و تأويل-  
 السيد الداماد .. عبارة التعليقة لا تلائم القواعد .

الهيولانية واذا قيل : ان موجودات نشأة في نشأة اخرى لم يقصد انها مع خاصية-  
النشأة فيها بل ينفذ هذه عن ذيولها والالاتحدث النشآت وانما قال وان يوجد هناك  
علم النجوم مثلاً لان العلم موضوعات و محمولات فاذا تحقق الموضوعات واعراضها  
هناك تحقق العلم اذا تحققت بوجودها الرابطة لعقولنا .

قوله (ص ١٥٨، س ١٥) : «وانما توجد في العقل»

اي الماهية المجردة عن المادة و لواحقها توجد فيه ، واما الماهية المجردة-  
المقابلة للمطلقة في مباحث الماهية فهي لا توجد في العقل ايضاً لانها مجردة عن-  
الوجود العقلي ايضاً و قد مرّ .

قوله : «ان نوع اصنامها الجسميّة ام هي امثلة لها» اقول يمكن استنباط المثلية  
من كلام الشيخ المتأله<sup>١</sup> لان من وجوه استدلاله قاعدة امكان الاشراف كما سيجيء  
والمشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة اشتراك اتحاد ماهية الاشرف والاخص حتى يلزم  
من امكان الاخص امكان الاشرف اذ المواد الثلاثة من لوازم الماهيات، فيجب ان يكون  
جميع افراد الماهية ممكنةً لو امكن فرد منها و واجبه لو وجب و ممتنع لو امتنع  
فلو كان من نوعين لم يجر القاعدة فيه اذ يقال حينئذ لعلّ عدم صدور الاشرف قبل-  
الاخص لا متناعه وقد نقل المصنف (قدس سره) هذا الشرط عنهم في اواخر الاهيان  
من الاسفار<sup>٢</sup> .

١- والحق مع الحكيم المحشى لان شرائط اجراء قاعدة امكان الاشرف اتحاد النوعي لا سيما على طريقة الشيخ-  
المتأله القائل باصالة الماهية .

٢- الهيات الاسفار ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٦٦ ، تنبيه عرشي: المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى  
في جريانها شرطان : احدهما استعمالها في متحد الماهية للشراف والخسيس دون غيره والثاني  
استعمالها في مافوق الكون والابداعات لا الماديات .



قوله (ص ١٥٩، س ٤): «ولم يتبين ايضاً»

هذا وما بعده و امثالهما سهل الانحلال على القول باصالة الوجود و انه بحقيقته البسيطة ذات مراتب متفاوتة بالكمال والنقص والغنى والفقر و نحوها و على القول بالحركة الجوهرية و جواز تحول الطبع الى النفس والنفس الى العقل الفعال و على القول بان حقيقة كل نوع بفصله الاخير وان ماسواه من الفصول والاجناس شرائط لحصوله قبل حصوله و فروعاً له في وجوداتها بنحو الكثرة و ليست بخارجة عنه في وجودها بالنحو الاعلى والبساطة عند حصوله ، فان البسيط كل الكمالات الاولى والثانية التي فيما دونه بوجه اتم و اما على عدم القول بهذه المذكرات فهي عسرة الانحلال كما لا يخفى والشيخ الاشراقي لا يقول بهذه و لم يتبين ولم يكشف عن وجوهها .

قوله (ص ١٥٩، س ٦) : «وافراد نوع واحد بالذات»

لما اراد ان يذكر القاعدة كلية استعمل لفظ الافراد تغليباً او من باب الثبوت على الوجه الاولى لانه اذا لم يكن افراد نوع واحد كذا فمراتب نوع واحد هكذا بطريق اولى؛ والا فمعلوم ان الانوار القاهرة مراتب نوع واحد بل سنخ واحد اذ لا ماهية لها عنده كما عند المصنف (قدس سره) فضلاً عن المادة مطلقاً والحال ان تعدد افراد نوع

١- فالعقول الطولية و مراتبها المتعددة المتكثرة (لا على نحو التكثر التي في الماديات) فان مراتبها ليست بافراد حتى يقال : انها من مراتب نوع واحد، لانه بناءً على اصالة الماهية و ملاحظة الكثرة كل عقل نوع بسيط واحد لان المجرد نوعه منحصر في فردة وتكثر الفردي انما هو من ناحية المادة او الجهات المتكثرة في الفاعل و هذين الجهتين غير موجودة في ما نحن بصدد بيانه واما بناءً على عدم اللحاظ التكثر في العقول وانها كلها من ابعاض وجود واحد فالعقول ليست من سنخ الماهية ولا تتصف بالمعنى النوعي والجنسي فافهم .

واحد بالمادة و لواحقها .

قوله (ص ١٥٩، س ٨، ٩) : «واما خامساً فلنهور تعدد هذه الاشخاص ....»

الاولى ان يدفع تأويل السيد المحقق الداماد (قدس سره) : بان كلاً من الانواع الطبيعية مأخوذة هكذا اى متدلية بالمبادئ العالیه و متعلقه معها بمبدء المبادئ جل سلطانه انما هي مقام ظهور تلك المثل النورية لا مقام خفائها و قاعدة مخروط نورها لا رأسه الجامع لما في القاعدة بنحو ابط و اعلى و مرتبة الوحدة في الكثرة لها لا مرتبة الكثرة في الوحدة لها . فكلما افاده السيد (قدس سره) من : «ان الموجدات - العينية بما هي<sup>١</sup> واقعة في وعاء الدهر لها البقاء الدهر لا الزمانى والوحدة الحقيقية و انها المسلوب عنها احكام المادة» و امثال ذلك مقبولة لان السخية معتبرة بين المبدء والاثر فاثر الكلى كلى و اثر الواحد وحدة جمعية واحدة تناسبه فالافراد مأخوذة بشرائها مجتمعة في وعاء الدهر لا متعاقبة كما في سلسلة الزمان ظلال المثل النورى و رقيقه الحقيقة بل رقيقه الحقيقة والمقيد بما هو مقيد لا يليق ان يكون ظل - المطلق ولكن لا يسمنا و لا يغنينا من جوع فانها هكذا قاعدة مخروط نوره و مقام ظهوره ووحدته في كثرة وتجليه في رقايقه فله مقام تنزه و مرتبة جمع اوجمع جمع و مقام كثرة في وحدة والمثل في ذلك المقام الشامخ مجردة بلا تجريد مجرد و معرأة بلا تعرية معرأة لا انها منسحب عليها حكم المجرد ومسلوب عنها حكم المادة ثم الماديات مأخوذة كما ذكره و ان كانت دهرية لكن وعائها اوانى الدهر بخلاف ذوات تلك - المثل النورية فان اوعية وجودها اعلى الدهر واما ما ذكره المصنف (قدس سره) هنا في الدفع من ظهور التعدد وكذا في الاسفار آفالسيد (قدس سره) ينادى بانها بما هي



مضافة الى المبدء الواحد واحدة و من المأثورات عن الحكماء : ان الازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادئ العالية كالآن كما ان الامكنة والمكانيات بالنسبة اليها كالنقطة والتمثيل بالآن السيال والزمان والحركة التوسطية والقطعية قد مضى فتذكر<sup>١</sup>.

قوله (ص ١٥٩، س ١٩) : «ومبدء تغيرها و تقومها هي الطبيعة»  
كما انها مبدء الحركة الأينية و غيرها كذلك مبدء حركة الهيولى في الاستعدادات والانفعالات فالمراد بالمادة هي الهيولى لقوله: بقى الامكان الى غير النهاية .

قوله (ص ١٦٠، س ١) : «والحركة والزمان»  
الى قوله : بل هما نفس الحدوث جوابان عن سؤال اوردته عند استدلاله على الحركة الجوهرية فيما سبق من انه لم لا يجوز ان يقال : التجدد ذاتي للحركة العرضية والذاتي لا يعلل فلا يثبت تجدد الطبيعة . فيجب اولاً كما ذكرنا سابقاً : انه لما كان ما بالعرض منتهياً الى ما بالذات انتهت الذاتية في التجدد الى الطبيعة الجوهرية اذا لا عرض في ذواتها وتجددها تابعة محضة .

و ثانياً : ان التجدد امر نسبي و تجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس بشيء حتى يقال انه متجدد فضلاً عن ان يقال: انه متجدد بالذات، انما هو تجدد فقط كما ان حدوث الحادث ليس بحادث انما هو حدوث فقط فالمتجدد بالذات هو الطبيعة .

قوله (ص ١٦٠، س ٤) : «فلا بد لكل طبيعة من محرك.....»  
فكما انه يقال لكل متحرك فلكي لا بد من محرك عقلي كذلك لكل متحرك هو

١- وقد قرر في مفره: ان الموجودات المادية ليست من جنس المضاف حتى تكون بالنسبة الى شيء امراً مجرداً صرفاً وبالنسبة الى امر آخر مادي صرف والمادي مادي ابداً والمجرد مجرد ازلاً والشيء لا يخرج عما هو عليه وان ربنا جعل لكل شيء قدراً .

كل طبيعة في الانواع البسيطة والمركبة محرك عقلي لكن المحرك كما قال (قدس سره) : قسمان، محرك يعطى الحركة كمحرك الصورة الجسميّة ومحرك يعطى الوجود للمحرك الاول كمحرك الطبيعة ، و هو المحرك الحقيقي اذ لولا اعطاؤه الوجود للمحرك الاول لم يتحقق حتى يحرك و هذا استدلال على المثل من باب المحرك الفاعلي و لنا ايضاً استدلال عليها من باب المحرك الغائي بان يقال للطبايع والنفوس مطلقاً غايات فالكل بصدد الاستكمال حتى يتصل بعالم العقل بالاستغناء عن هذه المواد فكما ان الصور الماديّة تستغنى عن الهيولى و تتحول الى الصور الصرفة المثالية كذلك المعاني والنفوس التي مضى ان لكل نفساً تتحول الى مثال نوري الهى و هو من العقول التي في الطبقة المتكافئة و هذه حشرها <sup>١</sup> .

قوله (١٦٠، س ١٢) : «فيكون صورتها المفارقة»

اى كما ان الصور النوعيّة التي يقول بها المشائيّة صورها المقارنه كذلك المثل النورية صورها النوعيّة المفارقة فالاشراقيه وان لم يقولوا بالصور النوعية الجوهرية المفارقة لاذنّها عندهم اعراض لكنّهم يقولون بالصور النوعيّة الجوهرية المفارقة .

قوله : «ووحدة الهيولى جنسيه» اى ضعيفه فان وجودها قوة محضة و الا فمعلوم ان وحدتها عدديّة و هى قابل شخصى ولو كانت وحدتها جنسيّة والجنس وجوده وجودات كما علمت لم تكن باقية في الاحوال ولم يصح ان يقال : هذا ذاك

١- ولقائل ان يقول: لا يلزم ان يكون حشر الاشياء ونشرها واتصالها واتحادها مع موجود مثله في الماهية حتى يثبت وجود المثل النورية برجوع كل موجود متحرك الى غاية موجودة في العالم الاعلى والا يلزم ان يكون الخلق الاول ذامهية نوعية والحال انه يجب رجوع الحقائق الى الحق المطلق في القيامة الكبرى .



فى الفصل والوصل و فى الانقلاب الم تسمع قولهم: ان الواحد بالعدد الذى هو المفارق مع واحد بالعموم الذى هو صورة «مّا» علّة الواحد بالعدد الذى هو الهولى ولا بأس بكون الواحد بالعموم علّة لـواحد بالعدد لانه شريك العلّة والعلّة الفاعليّة الحقيقية هى المفارق و هو واحد بالعدد ١

قوله (ص ١٦٠، س ١٦) : «فالطبيعة ينظم ذاتها من جوهر ثابت عقلانى....»

مثاله كما مر مخروط نور رأسه ثابت و قاعدته متصلة بماء متموج متلاطم فهذه النور الذى فى القاعدة متموج او كالشمس الثابتة فى السماء المتصل شعاعه بذلك الماء و يتحرك الشعاع ، و يتغير عكسها بحيث لا يبقى من شكلها رسم فهذه الطبيعة النوعيّة كالشعاع الذى فى القاعدة والمثال النورى الالهى كنقطة الرأس الراسمة لمحوره و دائرته و سطحه و جسمه او كالشمس الثابتة فى السماء .

قوله (ص ١٦٠، س ٢٠) : «شيئاً محسوساً»

اى بالعرض و هنا انسان آخران احدهما الانسان المحسوس بالذات والاخر المثالى .

قوله : «او فى الخارج» ان قلت : لا يلزم المثل من مجرد الوجود فى الخارج اذ لعل ذلك بقيامه بالعقل الفعال شهود والنفس اياه فيه . قلت : لو كان قائماً بالعقل الفعال يلزم عرضية الجوهر، ايضاً مع ان انتقاش السبady بـصور ماتحتها يلزم منه انفعال العالى عن السافل و فيضان الصور عليها مما فوفها يؤدّى الى الكثرة فى الذات الاحدية تعالى عن ذلك فبقى ان يكون الصور قائمة بذواتها .

١- بناءً على التركيب الانضمامى بين المادة والصورة ان المادة بوجودها المنخاز عن الصورة مع اعتبار المجرّد علّة للهولى وما ذكره رة.. يناسب مسلك المؤلف العلامة

قوله (ص ١٦٢، س ١) : «بما يخصها من الوضع»

بيان لمشاركة المادة بان القوى والطبايع لما كان تأثيرها بمدخلية الوضع كان تحصيل الوضع الخاص كالمحاذاة والمقابلة ونحوها بمادة القوة اعنى الجسم الخامل لها اذ هو كسرير لها مقرب للتأثير والتأثر والوضع كالقرب والمحاذاة لا يتصور بين القوة و محلها فلا تؤثر فى مادة نفسها والا لكانت غنية عن المادة فى الفعل وكل غنى فى الفعل عنها غنى فى الذات فيكون عقلاً «هذا خلف» .

اقول : اشتراط تأثير القوة الطبيعية بالوضع انما هو عنده تأثيرها فى مادة غيرها لان القرب او المحاذاة او المقابلة او ما فى حكمها يجعل مادة المنفعل كالمتحدة بمادة الفاعل فيسرى التأثير منها اليها واما مادة نفس القوة فلا اتحاد ما بينها لا حاجة الى الوضع المقرب واما الغنى عن المادة فى الفعل فلا يلزم اذ نفى الخاص لا يستلزم نفى العام كيف و ايجاد القوة موقوف على وجودها و وجودها موقوف على المادة بل على وضعها اى جزء المقولة كما مر انه لازم غير متأخر فى الوجود والحق عندى ان يستدل بان القوى والطبايع يمكن ان تكون للاثار فاعلاً الهيا اى مفيض وجودها لانها مشوبة بالقوة والاستعداد و ان سئلت الحق فلا يعطى الوجود الا ما هو عرى و برى مما بالقوة واما انه لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود فلكثرتها و وحدته فليكن معطى وجودها العقول العرضية ، واما سيلانها و حركاتها فلا بأس باستنادها الى القوى والطبايع لان الحركة امر بين صرافة القوة و محوضه الفعل فلا يلزم ابطال القوى والطبايع ولا تعطيلها والمشائون لا يعنون بفاعليتها الا هذا .

قوله (ص ١٦٢، س ١١) : «ومع ذلك ينسب هذه الآثار .....

لئلا يلزم ابطال القوى والطبايع و هذه النسبة لوجوه ثلاثة، احدها : ان الطبايع



لما كانت مراتب نازلة من المفارقات فالاسناد الى بواطن ذواتها اسناد الى ذواتها .  
و ثانيها : ان الفعل قد ينسب الى قابل الطبيعة فالاسناد اليها ليس باقل من الاسناد اليه  
و ثالثها : ان فيض الوجود من المفارق يمر على الطبايع والقوى اولاً ثم على الآثار  
ثانياً ولا يعنى بوساطتها الا هذا القدر .

قوله (ص ١٦٣، س ١٥) : «لما دريت من علومنا المشرقية»

تحقيق للتمائل بين الصنم و ربه الذي لم يعلم من كلام الشيخ الاشراقى بعد ما بين  
ان التفاوت بالاضد والاضعف والغنى والفقر غير قادح فى التماثل فى الحقيقة  
المشككة بذكر القاعدة السابقة من ان شئيه النوع بفصله الاخير خاصّة فكما ان  
الفرد الجبروتى من كل شىء بسيط كذلك الفرد الناسوتى لانه الفصل خاصّة والفصول  
والاجناس الاخرى مضمّنة فيه بنحو اتم وابسط لانه جامع لوجودها و فعليّتها و  
كمالها وان كان وجود الجسم و فعليّته وتجوهر الهيولى و انبساطه و كما انه لا  
جسميّة ولا نمو ولا نحوهما فى الجبروتى كذلك لا عبرة بها و بموادها بما هى  
طبيعات فى الناسوتى .

قوله (ص ١٦٤، س ٣) : «فكذا المادة»

اي كما ان الهيولى الاولى قابلة فالهيولى الثانية كذا فانها حامله للحقيقة لا  
انها جزؤها .

قوله (ص ١٦٤، س ٤) : «يلزم وجودها من غير استعداد»

ان اردنا بالقوى والمبادئ وجودها الا نطوائى فى الصورة الكمالية الاخيرة  
فالسراد باللازم الغير المتأخر فى الوجود و معناه ما لا ينفك عن الشىء عقلاً

من باب ضرورة ثبوت الشيء لنفسه و ان اردنا بها وجودها بنعت الكثرة ولو فى صراط  
حركة مادة نفس الصورة فاللازم متأخر فى الوجود ولكن فى الوجود الذى هو مرتبة  
من وجودها و مقامها المعبر عنه بالوحدة فى الكثرة فهى حينئذ فروعها و شئونها و  
فنونها ، بل اللاتى فى المواد المتشعبة الاخرى اظلمت لها و موادها مرئى لها و بالجملة  
لها فى المركب حصول تعاقبى قبل حصول المبدء الفصل الاخير وحصول معه وحصول  
فيه فالاول بنحو الاعداد والشرطية لا الشرطية والثانى بنحو الفرعية والخادمية وهما  
الاعتباران اللذان ذكرهما (قدس سره) والثالث بنحو الانطواء بلا تكثر و اشار الى  
الثالث بانه المبدء الفياض لفروعها فان الاصل جامع لفعليات الفروع و لهذا لا بأس  
بفقدانها بنحو التكثر والتشتت .

قوله (ص ١٦٤، س ٦) : «وكما ان الصورة الطبيعية.....»

كالنفس النباتية والحيوانية والنفس الانسانية بما هى نفس فانها اصول والقوى  
فروع و مواد القوى فروع فروع فكذلك هذه الاصول فروع للمثل والابدان  
فروع الفروع .

قوله (١٦٤، س ٨) : «وكذلك تلك الفصول.....»

اى التى قلنا : انها شرايط و فروع بالنسبة الى الفصل الاخير للنوع الاخير  
كانت مقومات وكمالات اولى فى انواع اخرى اصنام لاصحابها ولكن فى النوع -  
الاخير رؤءاد و خدام .

قوله : «كنسبة الاصنام الى الاصنام» فكما ان صنمه هيكل التوحيد و رتق  
كل الانواع الطبيعية و لف الاصنام المنتشرة و هى مقاماته الفرقية و نشره و فتقه و



ظله بل فضالته كذلك نسبة صاحبه الى اصحابها فانه كل العقول المتكافئة و رتق-  
الانوار القاهرة و تلك الاصحاب شئونه و تجلياته و تفصيله .

هم ز جمله بیش و هم بیش از همه جمله از خود دیده و خویش از همه

قوله (١٦٥، س ١٢) : «فالجواب عنه ان نسبة هذا الحس ....»

هذا جواب مجمل تفصيله : ان الحس هناك ليس انفعالا<sup>١</sup> لانه ليس بالقوى-  
الانفعاليّة الهيولانيّة الخالية في ذاتها عن الصور وانما يتجلى بالصور لاجل اوضاع  
تحصل لموادها مع مواد القوى بل للعقل المفارق علم حضوري بالموجودات و من  
جملة الموجودات الحاضرة لديه المحسوسات و حضورها عنده على وجهين: احدهما  
بنحو الانطواء اذ كل بسيط فهو كل الوجودات التي دونه فهو احساسه قبل ايجادها،  
وثانيهما : بنحو حضور المعلول عند علته المحيطة به و هو احساسه بها بعد ايجادها  
وعلى اى التقديرين والاحساسين لا انفعال اذ لا يستفيد شيئا من الغير ولا يستكمل اذ  
لا قبول بمعنى الانفعال التجددى بالنسبة الى اللازم فكيف الى المنطوى والمضمّن  
بنحو اعلى و اتم و هذا ما قاله الشيخ الاشرافى (قدس سره) : «علم الواجب<sup>١</sup> يرجع الى  
بصره وبصره يرجع الى علمه» فهكذا اعلم احساس هؤلاء العقول لانهم متخلّقون  
باخلاق الله بل انهم عالمون بعالميّته و يصيرون سميعون ببصره و سمعه .

قوله (ص ١٦٥، س ١٨) : «وكان رسول الله صلى الله عليه وآله ، بهذه الحواس ....»

وهذا من الكشف الصورى و ذلك لانه اذا تجلى الحق تعالى على العبد باسمه  
«السميع البصير» يسمع ما لا يسمع الآخرون و يبصر ما لا يبصرون و كذا اذا احسّ  
ما لا يحسون كان ذلك من مقتضيات تجلى اسمه المدرك المنطوى فيه معنى «الشّم»

و «الذوق» و «اللمس» و لما كان رسول الله «صلى الله عليه و آله» جامعاً للنشآت حافظاً للحضرات كان مشاعره الطبيعة متصلة بمشاعره المثاليّة و هى بمداركه العقلية الجبروتية و خرجت الجميع من القوة الى الفعل فيدرك فى النقطة بمشاعره رقائق الحقيقة و صور المعانى امور غيبية و موجودات قوية قويمه خارجيه بنحو الجزئية والمحسوسة ولكنّ كلها «هُوَ قَلِيائِيَّة» نوريّه لا هيولانية ظلمانية هذا ظواهر هذه الاحاديث واما تأويلها فالاطعام والسقى تعليم الله المعارف والخواطر الربانية و مشهود جماله و جلاله و «نفس الرحمان» هو الوجود المنبسط ولا اتصاله «صلى الله عليه وآله» به يسمى ب: الحقيقة المحمدية واليمن عالم العقل والارض المطوى له ارض القوابل والماهيات مطوية فى نظر شهوده والصور مطوية فى المعنى المشهود له والبرد «برد اليقين» والطمانينة «الا بذكر الله<sup>٢</sup> تطمئن القلوب» واطيط السماء حينها من العشق واستهلاكها فى الانوار الاسفهدية والانوار القاهرة و اينها من حمل اعباء العباد والعشاق من «الصفات صفّاً والمدبّرات<sup>١</sup> امرّاً» على كاهلها .

قوله (ص ١٦٦، ٢، ٣، ٤) : « زويت لى الارض ..... »

بالزاء المعجمة من «زواه» ، «زويّاً» كطواه وزناً و معنىً و منه «وعاء السفر و ازواه البعيد اى «اجمعه» و «اطواه» وفى حديث آخر «ان المسجد لينزوى من النخامة كما ينزوى الجلدّة فى النار» اى ينضجر و ينقبض .

قوله (ص ١٦٧، س ٥) : «وقال ايضاً : ان هذه الحسايس عقول ضعيفة ..... »

لان النفوس تنزّلات العقول والعقول تحولات النفوس و على مذهب المصنف

١- سورة الصفات ، آية ١

٢- سورة ١٣ ، آية ١٢٨

٢- اثولوجيا للشيخ اليونانى المطبوع فى حاشية قبسات ١٣١٢ هـ قى ص ٢٨٢ .



(قدس سره) من ان الحواس من مراتب النفس الناطقة فالحاسة عاقلة ضعيفة والمحسوسات معقولات بمعنى ان المدرك بجميع الادراكات لجميع المدركات شيء واحد، هو النفس الناطقة ولا يقال في المشهور لها معقولات لان المعقول يطلق على مدركاتها الكلية والمحسوس على مدركاتها الجزئية للفرقة لا انها ليست حساساً لها العقل و ايضاً انما كانت تلك العقول المفارقة والمثل النورية حاسيس قويّة لأن علمها يرجع الى بصرها و سمعها كما مر .

قوله (ص ١٦٧، س ١١، ٢٢) : «واما على رأى المتأخرين ....»

فيه نظر لان تقوّمها في الوجود بدون القوى لا يوجب العرضيّة لجواز احتياجها اليها في التنوع والعرض هو الحال في المحل المستغنى في الوجود والتنوع جميعاً عن ذلك الحال و لذا قال المشائون بجوهريّة الصور النوعية يرشدك الى ما ذكرنا قول - الشيخ في الالهيات الشفاء : «الموجود على قسمين احدهما الموجود<sup>٢</sup> في شيء آخر ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه وجوداً لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقتها لذلك الشيء وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتّة و هو الجوهر» انتهى .

قوله (ص ١٦٨، س ٥) : «ولان هذه الافاعيل المختلفة والتشكيلات العجيبة .....

ربما يمنع: كون الاحكام والاتقان في الفعل دليلاً على علم الفاعل فان في الطبايع ايضاً عجائب كما ترى في النخل ومسدساته<sup>٣</sup> وفي العنكبوت ومثلثاته وفي النبات وغرايب

١- الهيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق ص ٤٢٢ الى ٤٢٥. ش طقاهره ١٣٨٠ هـ ق ج ١ ص ٥٧ .

٢- والعجب من الحكيم المحشى كيف غفل عن المعنى الذي ذهب اليه اهل التخصيل: ان الاتقان في الفعل

صناعاته و في المعدن و عجائب سماته و في صنوبريته شكل السراج و كرويته القطرات  
ونحو ذلك .

قوله (ص ١٦٨، س ١٧) : «الوجه الثاني انك اذا تأملت .....

ليس مراده نفى الاتفاق بمجرد اثبات الفاعل والغاية والدوام بل مع المساواة في  
النوعية بين المصدر والصادر فنقول : انحفاظ الصورة النوعية المشتركة بين افراد  
نوع لو لم يكن بشال نوري يقتضى هذه الصورة في اصنامه كان كالصورة الشخصية  
الواقعة بالاتفاق لاستعداد المادة و اعداد لواحقها حيث لا نظام لها ولا انحفاظ بل لا  
يقع الا مرة كما يقال : لا تكرر في التجلي : فكل شيء مظهر اسم ليس كمثله شيء  
فكما يحصل من الصنف ، صنف آخر كالأبيض من الأسود والذكي من الغبي ومن -  
الصورة الشخصية صورة شخصية اخرى تخالفها كل ذلك بالمادة و لواحقها امكن  
ان يحصل من الانسان غير الانسان و من البر غير البر لولا انحفاظ صورة النوع من  
حيث هو بذلك المثل النوري الذي هذه ظله و من اجل لحوق صور شخصية  
باستعداد مواد بالنوع بلا اقتضاء و خصوصية من قبله كلها غرايب و عجائب منه  
يقال لعالم الحركات دار الاتفاقات حتى انه يتفوه به الالهى والمتأله من الحكماء .  
فان قيل : لا يلزم من نفى الاتفاق اثبات المثل فانه بصنع الله تعالى «ولن تجد لسنة  
الله تبديلاً» .

←  
دليل على علم الفاعل . والفاعل الاصل هو الحق والعجائب الموجودة في الطبايع كالنخل و مسدساته .....  
ترجع الى وجود النظام التام الموجود في المبدء الاعلى هـ وان الحق لا يتجلى في صورة مرتين .  
١- سورة ٢٢، آية ٦١، سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً ، سورة ٣٥، آية ٤٢ ، فلن  
تجد لسنة الله تبديلاً ، فلن تجد لسنة الله تحويلاً ، س ٤٨، ي ٢٢ : سنة الله قد خلت من قبل و لن نجد  
لسنة الله تبديلاً .



قلنا : انه تعالى واحد بسيط و هذه الانواع كثيرة و «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» و ايضاً «العالي لا يلتفت الى السافل»<sup>١</sup> .

ان قيل : لم لا يجوز استنادها الى العقل الفعال وجهاته كما يقول المشائون .  
قلنا : اولاً ليس فيه جهات تفي بهذه الكثرة الوافرة التى فى انواع المعدن والنبات والحيوان و ثانياً ان الجهات التى فيه اعتبارية عند الشيخ الالهى غير معتبرة ولا مماثلة بين جهات الصدور والصوادر ولا يخفى انه يستنبط من هذا الوجه كالثالث التماثل بين الارباب والاصنام على ما قررناه.

قوله (ص ١٦٩، س ١٠) : «اذ يكفى لما ذكره تصورات الافلاك...»

اقول: لا يكفى عند الشيخ؛ لان تلك التصورات اعراض و هذه الانواع جواهر و كليات الجواهر وان كانت جوهر بالحمل الاولى لكن اعراض بالحمل الشايع و ايضاً كل له مقام معلوم و مبقى هذه الانواع لا بد ان يكون ذاعناية بها .

قوله (ص ١٦٩، س ١٣، ١٤) : «و برهانه مذكور فى كتب هذا الشيخ»

وقد ذكره فى الاهيات الاسفار<sup>٢</sup> و ملخصه «انه اما ان لا يعلم الواجب تعالى ذلك الممكن الاشرف او يعلمه وليس قادراً عليه او قادر ولكن يرجح المرجوح تعالى عن ذلك علواً كبيراً او يوجد مع الممكن الاخص و ذلك صدور الكثير عن الواحد او بعده به و ذلك تعليل الاقوى بالاضعف ولا يوجد اصلاً لانه يستدعى جهة اشرف مما عليه نور الانوار و هذه كلها باطل ايضاً فيجب ان يوجد منه قبل الاخص و هو المطلوب» .

١- ولا يستكمل به ....

٢- الاسفار الاربعة الهيات ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٦٦ .

قوله (ص ١٧٠، س ٤) : «ولا تظن انهم يقولون ....»

مقصود الشيخ التنزه عن الجسمية الطبيعية و عن المادية و كذا الكلام فى قوله :  
 فلا تحمله على انه مثلنا . نعم كلام المصنف (قدس سره) معه انه لم اكتفى بالسلوب و  
 ميدان السلب واسع ولم يشبع الكلام فى الاثبات ولم يحقق مع شموخ المقام وصعوبة  
 المرام انه كيف جسمية يده و رجله وجوارحه و قواه بحيث لا يلزم ماديته و  
 يحفظ تجرده بخلاف المصنف (قدس سره) فانه حقق جميع ذلك و عنده مباد و اصول  
 يثبتها مثل اصالة الوجود و تشكيكه والحركة الجوهرية و جواز الاتحاد بين النفس  
 والعقل الى غير هذه من القواعد التى يثبت المماثلة فضلاً عن المثالية فجسميته باعتبار  
 وجدانه وجود الجسم والنمو و نحوهما وصدق الجسم بالمعنى الذى هو جنس عليه  
 وان لم يصدق بالمعنى الذى هو مادة و قدرته يده الباطشة و رجله الماشية وبصره  
 وسمعه و غيرهما علمه الحضورى هذا كله ليس من باب «خذالغايات ودع المبادى»  
 بل من باب الجمع بينهما اذ الالفاظ مدلولها القدر المشترك فاليد مثلاً ما به يبطش و  
 يبسط و يقبض سواء كان جارحةً طبيعيةً او مثاليةً او قوة مخركة او قدرة عقلية  
 او الهية فصاحب النوع لغناؤه مكثف بذاته عن القوى والاعضاء بل هو كل القوى بنحو  
 اتم و اعلى .

قوله (ص ١٧٠، س ٥) : «بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية»

فخرج العرض بما هو عرض والجنس والاجزاء الخارجية فليس هناك رب للعرض  
 وللجنس ولا لليد والرجل بل هما و امثالهما اجزاء لمادة الشئ او اجزاء كمالها كما مرا

١- كما صرح به الشيخ الاشراق فى الحكمة الاشراق ١٣١٦ هـ ق ص ٢٥١ الى ٢٥٣ و اجاب عن الاشكالات التى  
 اوردها الشيخ الرئيس فى الشفاء على الافلاطون .



قوله (ص ١٧٠، س ٢٠) : «يلزم ان يقع الجوهرى....»

نعم لكن جوهرى الماهية لا جوهرى المادة ولهذا لم يجوز الأكثر التعريف بالاجزاء الخارجية ، فاليد مثلاً جزء المادة بمعنى المتعلق لا جزء الصورة بمعنى ما به الشئ بالفعل كالنفس و قد مرّ انه ليس من شرط الانسان ان يكون له بما هو انسان اصبع بل ولا مادة كالعقل البسيط .

قوله : «هى صورته فقط» دفع لقوله : فكيف يكون ذات بسيطة ....

قوله : «اما برازخ او هيئات ظلمانية» صفة لهما كما بعده اذ النور عندهم يجئى اطلاقه الى الاشعة الحسية ولا يطلق على الاجسام و هيئتها والبرزخ فى اصطلاح حكمة الاشراق هو الجسم الطبيعى <sup>١</sup> .

قوله (ص ١٧١، ١٠) : «ويسمونه بهوم ايزد»

بناءً على كون الايزد بدلاً او بيانا لهوم لا ان يكون فيه اضافة مقلوبة لاميته والا كان اسم صاحب النوع «ايزد و هوم» المضاف اليه اسم النبتة الصنمية فلم يكن مؤيداً لما ذكره .

قوله (١٧٢، ١٤) : «من حيوة هذه النار»

هذه الحيوة هى حيوة الوجود السارية فى كل شئ لا غير فان للحيوة معان ثلاثة : عام و خاص و اخص . فالعام هى حيوة الوجود والخاص الحيوة التى هى مبدء الدرك والفعل كما يقال : الحى هو الدراك الفعال والاخص هو العلم والمعرفة بالله واليوم الآخر «الناس موتى <sup>٢</sup> و اهل العلم احياء» .

١- لانه قابل للنور الحسى والفسق التام عبارة الهيئات لا يقبل النور .

٢- والقائل على بن ابي طالب القيروانى .

قوله : «غير انها انور و اكمل» هذا من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذم  
كقوله صلى الله عليه وآله : «انا افصح الناس ييدانى من قريش» .

قوله : «لانه ابدع من المبدع الاول التام.....» هذا مناط الجواب اى المبدع  
الاول بسيط الحقيقة ففيه كل الاشياء بنحو اعلى و له الوحدة الحقيقة الحقيقية والعالم  
الاعلى منبعث عن ذاته بذاته ففيه ايضاً كل الاشياء بنحو الظلية وله الوحدة الحقيقة ولكن  
ظليته .

قوله : «لا كانها حرارة واحدة» اى ليست وحدتها عديّة كالحرارة الواحدة -  
المحدودة .

قوله (ص ١٧٣، س ١٩) : «بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية»

وعندنا مثالان يوضحان المطلوب : احدهما مثال لموجود واحد فيه كل كيفية  
بنحو الجزئية والاخر : مثال لموجود واحد فيه كل نوع جوهرى او عرضى و بالجملة  
الموجود والماهية بنحو الكلية فالاول الحس المشترك المتأدى اليه الصور من المشاعر  
الظاهرة او من الباطن فعند ما يبصر الانسان الضوء والالوان والاشكال و يسمع حينئذ  
اصواتاً و فى هذا الوقت فى ذوقه طعم وفى لمسه حرّ او برد كان هنا وجود واحد فيه  
بوحده جميع هذه الكيفيات فانّ الاشياء تحصل بانفسها فى المدارك و لمّا كانت  
الاشياء تعرف باضدادها كان ما هو كالحرارة الواحدة الروح البخارى الكبدى الحالى  
عن هذه .

واما هذا الروح الدماغى بل القوة فامرهما كما وصفنا و كذا الخيال فيه كل  
كيفية و كل صورة جزئية والثانى العقل البسيط الخلاق للتفاصيل المذكور فى كتاب  
النفس الناطقة فهو موجود فيه كل نوع وجود او ماهية مما عقله و عرفه و حصل



مطالبه «مما هو» و «من هو» و «لم هو» ففيه كل نوع بنحو اتم و اعلى مما فى السواد اذ هى فيها بنحو المحدودية والدثور والغيبة والمادية وفى العقل البسيط بنحو الاحاطة والجمع والنورية والحضور وكمال التفصيل والتميز كما سيقول كان كلاً منها قائم على حدة و هو المثل عندهم لعلم الحق تعالى اذ الوجود كلما كان اشمل واجمع كان انارته و اظهاره الماهيات اكثر «يد الله مع الجماعة» .

قوله (ص ١٧٤، س ٤) : «واصناف الايقاع»

اي النعمات و منه قول الحافظ (قدس سره) :

« دهان گشوده شقایق چه مردم ایقاع . »

قوله (ص ١٧٥، س ٥) : «و ذلك ان فى النبات كلمة»

المراد بالكلمات فى كلمات المعلم المبادئ<sup>١</sup> الفعالة مفارقة كانت او مقارنه فيشمل مثل الصور النوعية و النفوس النباتية و اطلاق الكلمات على الوجودات ليس بعزير فى كتب المصنف (قدس سره) و يوافق ما فى الكتاب الالهى و احاديث الائمة عليهم السلام مثل اطلاق الكلمة على عيسى عليه السلام فى قوله تعالى : «وكلمة منه اسمه<sup>٢</sup> المسيح» و مثل قوله تعالى : «قل لو كان البحر مداداً لكلمات<sup>٣</sup> ربى الآية» و مثل نحن الكلمات التامات و ذلك لا عرابها عما فى الضمير المكنون و لكونها مؤثرات والكلم هو الجرح والتأثير .

١- اثولوجيا للشيخ اليونانى المطبوع فى حاشية القبسات ١٣١٣ ص ٢٤٤ ميمر ثامن ص ٢٧٠ ، ميمر ثامن ، ميمر عاشر ص ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ (لان فى النبات كلمة فاعلة محمولة ، جميع الكلمات النباتية.... فى اثولوجيا اطلاق الكلمة على الحقائق المتصلة كثير الدور على لسان الشيخ اليونانى (قده) .

قوله (ص ١٧٥، س ١٣) : «و ثالث ان عد النبات»

الذى فى علم المثال .

قوله (ص ١٧٥، س ١٦) : «فما هناك اكرم»

اى انها وان كانت كريمة الاصل والوجود الا ان ما هناك اكرم والكريم لا يليق بعالم الاكرم .

قوله : «وابدع واحداً ايضاً» اى ابدع العقل الاول و فى كثير من النسخ وابدع العالم واحداً ايضاً والاصح اسقاط العالم كما لا يخفى اللهم الا ان يقال اشعر بالعقل الكلى من مبدعية العالم ووحدته لانه جهة وحدة لكونه فصله الحقيقى و صورته و غايته و لان صدور العالم بالترتيب السببى والمسببى المؤدى الى الوحدة و بالجملة هذا تمهيد مقدمة للجواب و محط حصول فائدته .

قوله (ص ١٧٦، س ٣) : «والا لكانا شيئاً واحداً»

يترائى ان الظاهر ان يقول والا لكانا متساويين لا ترجيح لكون احدهما علة والاخر معلولاً ولم تكونا شيئاً واحداً لان المفروض تساوى وحدانيتها بل وجودهما بل لم يكونا شيئاً واحداً وان فرض وحدانية وحدانيتها ووجودهما اذا لثينية باقية ولولا جل الماهية فى العقل و عدمها فى الواجب تعالى و ينادى كلام المعلم بعد اسطر بان للعقل ماهية .

والجواب انه قد مر : ان انبعاث الماهيات من اختلاف الوجودات شدة و ضعفاً فاذا لم يتخلف الوجود بالشدة والضعف فى المبدع والمبدع كيف يحصل الماهية حتى يكونان شيئين ولا اقل يمتاز احدهما بالماهية والاخر بعدمها .



قوله (ص ١٧٦، س ٦٠٥) : «فلا اقل من ان يكون اثنين»

اي بالاعتبار و هما ماهية و وجوده لان كل ممكن زوج تركيبى و كل واحد من ذينك الاثنين يتكرر اذ الوجود له وجه الى الله تعالى و وجه الى الماهية و الماهية لها حيثية التنور بنور الوجود و حيثية الخلو بحسب ذاتها .

قوله (ص ١٧٦، س ٧، ٨) : «وقد يوجد للاثنين الاولين»

اي ماهية العقل الاول و وجوده حركة هي امكانه الذاتى فان للممكن حركة<sup>١</sup> من الليس الى الليس و سكون هو وجوبه الغيرى والمعلم يعبر كثيراً ما من هذين بهما على سبيل التمثيل و فيهما عقل و حيوة اي معقولة لان كل مجرد عاقل فيعقل ماهية و وجوده كما هو المحقق عند شرح جهات الصدور<sup>٢</sup> .

قوله : «غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل واحد منفرد» اي غير ان ذلك العقل المبدع من المبدء ليس واحداً محدوداً بل فيه كل العقول الناطقة والغير الناطقة وكل عقل جامع لفعليات اصنامه و كمالاتها الاولى والثانية فثبت فى عالم العقل حيوانات كريمة بنحو اكرم مما هاهنا .

قوله (ص ١٧٦، س ٩) : «على قدر كثرة العقول»

ليس المراد جامعية وجود كل عقل لان نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاصنام وليس جامعية ارباب بسايط الاجسام كجامعية ارباب مركباتها ولا جامعية ارباب المركبات كجامعية رب النوع الاخير بل المراد انه لا حجاب فى المفارقات النورية فكل

١- اطلاق الحركة بالمعنى العام الواسع على الحق الاول ايضاً موجود فى مسفورات اهل السلوك قالوا ان الحق تخرك بالحركة الغيبية من مقام الاحدية الى الواحدية...

٢- اي جهات التى تصير منشأ صدور الحقائق عن الحق والجهات المصححة لصدور الكثرات .

يشاهد الكل بحسبه و نظيره بوجه هاهنا العقول الصاعدة و قلوب ارباب العلم  
والعرفان فان عقايدهم واحدة و قبلتهم واحدة بل عقايد جميع الكل من آدم عليه  
السلام الى خاتم صلى الله عليه وآله واحدة كلهم موحدون عالمون بعلم الاسماء «متحد  
جانهاى شيران خداست» والمؤمن مرآت المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته فى ذات  
صاحبه و كذا الاشياء فيه و قوله : و اكثر منها. باعتبار جامعيتها النفوس و قواها  
بنحو ايسر و اعلى .

قوله (ص ١٧٦، س ١١) : «الثالث قد يجوز لجاعل.....»

هذا سؤال ظاهرى قشرى:

هست با هر ذره در گاه دگر      پس ز هر ذره باو راه دگر  
دل هر ذره را كه بشكافى      آفتابيش در میان بينى

قوله (ص ١٧٧، س ٣) : «فاجاب بان اختلاف الحيوۃ والعقول.....»

هذه مسئلة القضاء والقدر و اجاب بان اختلافهما انما هى لاختلاف حركات  
الحيوۃ والعقل والمراد حركات موادهما بامزجتها و كون حركات المواد حركاتهما  
يؤيد مذهب المصنف (قدس سره) ان النفوس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء حيث  
انه عدّ حركات المواد حركات الصور والعقول فمادة طبيّة بمزاجها المعتدل يستدعى  
عقلاً اكمل و رويّة اجود و مادة اخرى ليست كذلك ولهما ولا مزجتها عرض عريض،  
وكذا يراد الحركات المختلفة الفكرية الاختيارية الكسبية للعقول الجزئية فان  
«الطرق الى الله تعالى بعدد انقاس الخلايق» وقال على عليه السلام : رأيت العقل عقليين  
\* فمطبوع و مسموع \* ولن ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع و بحسب اختلاف فنون



هاتين الحركتين على مراتب شتى اختلافات العقول يدل على ذلك ما رواه يحيى بن ابان عن شهاب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : «لو علم الناس كيف خلق الله الخلق لم يلم احد» احداً فقلت : اصلحك الله تعالى و كيف؟ قال : فقال : ان الله تبارك و تعالى خلق العقل اجزاء بلغ بها تسعة واربعين جزءاً تم جعل الاجزاء اعشاراً فجعل الجزء عشيرة<sup>١</sup> اعشار ثم قسم بين الخلق فجعل فى رجل عشر جزء و فى اخر عشرى جزء حتى بلغ جزء تاماً و فى آخر جزء و عشر جزء او عشرى جزء او ثلاثة اعشار جزء فصاحب العشر لم يقدر على ان يكون مثل صاحب العشرين و كذلك صاحب العشرين لا يكون مثل صاحب الثلاثة الاعشار و كذلك من تم له جزء لا يقدر على ان يكون مثل صاحب الجزئين ولو علم الناس ان الله عز وجل خلق هذا العقل على هذا لم يلم احد «احداً» .

ويمكن التوفيق بين القول بالاختلاف فى العقول والقول بالتساوى بان الاختلاف باعتبار المرتبة او الماهية والتساوى باعتبار الوجود و ان مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك والمصنف بيّن فى مرحلة العقل والمعقول من الاسفار<sup>٢</sup> جعل اختلاف حركات الحيوية والعقل عبارة عن اختلاف جهات الصدور و قد تكلمنا فى حواشينا هناك ومن شاء فليَنظُر .

قوله (ص ١٧٧، س ٥) : «قريب من العقول الاولى»

اي ارباب الانواع .

قوله : «ومنها ما هو ثان كالعقل بالفعل» و ثالث كالعقل بالقوة والثانوية بالنسبة

١- مراده ان قسط الموجودات من الوجود و لوازمه من السعادة والشقاوة من جهات يرجع الى قضاء الهى وتقدير حتمى مرجعه الى امر ذاتى والذاتى لا يعلى ولا يسئل عما يفعل و هذا غير مادامه الجبرية .

٢- سفر الاول من الاسفار ط ع ١٢٨٢ هـ ق مباحث العقل والمعقولات ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

الى ذلك القريب او بالنسبة الى العقول الاولى لان القريب منها من صقعتها و يفنى فيها لا حكم له على حiale .

قوله (ص ١٧٧، س ٧، ٦) : «فلذلك صار بعض العقول التي هاهنا الهية .....»  
هذا نظير ما وقع في حديث على عليه السلام مخاطباً لكميل : «ان النفس اربعة فامية نباتية و حيوانية و ناطقة قدسية و كليه الهية ٣» .

قوله (ص ١٧٧، س ٥، ١٠) : «ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان»

اي ما يصير عقلاً بازاء الفرس الطبيعي لا يصير عقلاً للانسان اولا يصير ما هو معقوله الفرس معقوله الانسان لانه كان معقوله الفرس من باب علمه بذاته لان كل مجرد عاقل لذاته و معقول لذاته وذاته الفرس العقلي لا غير فالمعقول هو نفى معقولية الانسان له من طريق خاص وهو الحضورى من علمه بنفسه لا مطلقاً كالحصولى فان كلاً من العقول العرضية يعلم ما فوقه و يعلم ما ليس علة ولا معلولاً له حصولياً اذ لا حجاب فى المفارقات كيف و كل يعلم مبدء المبادئ والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فكل يعلم كلاً الا ان العلم اعم من الحضورى والحصولى والاكتناهى والوجهى والفعلى والانفعالى .

قوله : «كان هو و ما عقله شيئاً واحداً» اشارة الى اتحاد العاقل والمعقول بالذات.

قوله (ص ٧٧، س ١١) : «فالعقل الاول لا يعقل .....»

اي الاول بالاضافة الى اصنام نفسه لا يعقل الجزئى الطبيعى من اصنامه بما هو

٣- والكميل هو ابن زياد النخعي الاشرى رض ، و هو صاحب سره و من خواص اصحابه و هو الذى نقل عنه حديث الحقيقة التى شرحها اهل المعرفة و منها استنبطوا اصول قواعدهم و مبنى مكاشفاتهم و انه عليه السلام صدقه بانه صاحب سره بعد سؤاله رض.. بقوله ره.. : الست صاحب سرى .



جزئى طبيعى لانه ادون من ان يكون معقولا له اذلا يصلح للمعقولية لكونه مغشى بعوارض غريبة بل العقل ذاته التى هى عقل مجرد جامع لجميع كمالات اصنامه و فعلياتها عقلا قبل وجودها و عقلا مع وجودها ايضا ولكن مع وجود كل اصنام النوع لان الوسيع علمه وسيع و فعله وسيع وهذا مراده بقوله : عقلا نوعيا و حيوة نوعية. فقوله : لا عقل له . اى لا معقولية له بان لا يكون كليا عقليا وبالجملة صرفا خالصا عن العوارض الغريبة .

قوله (ص ١٧٧، س ١٢) : «وكانت الحيوة الشخصية»

اى الحيوة الجزئية الطبيعية التى هى احدى الرقائق لتلك الحقيقة العقلية حاملة لها لان الجزئى حامل الكلى بتمامه و كمالها اذ لا ابعاض للكلى حتى يكون الجزئى منه حاملا لبعض والجزئى الاخر منه حاملا لبعض آخر و هذا فى المفاهيم كالمفهوم الكلى والخصه منه حيث يقال ان التفاوت بين الكلى والخصه بالاعتبار فهكذا المتجلى وتجليه والحاصل انه كما كان الفرد موجودا مع الكلى الطبيعى بوجود واحد والعقل المجرد الانسانى متصلا بالعقل الفعال وروح القدس كذلك العقول الكائنة فى الحيوانات الصامته و هى نفوسها ليست عادمة لعقولها و اربابها لانها مقوماتها الوجودية و نفوسها متقومات بها و انما قال : بعض الحيوان. لان الانسان بعض الحيوان والحيوانات الصامته بعض آخر منه

قوله (ص ١٧٧، س ١٥) : «وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يتجزى به عقل»

هذا يؤيد ما قلنا من ان التفاوت بين المتجلى والتجلى كالتفاوت بين الكلى والخصه بالاعتبار، فالمراد بالجزء هو التجلى و بالكل هو المتجلى و هذا التعبير فى كلام العرفاء واقع كقول الشيخ فريد الدين العطار النيشابورى :

جزو کل شد ، چون فرو شد جان بجسم کس نسازد زین عجائب تر طلسم  
و فی موضع آخر

تن زجان نبود جدا، عضوی از اوست جان ز کل نبود جدا، جزوی از اوست

فيقول المعلم : كل تجلٍّ من تجليات العقل الكلي هو لا يباين المتجلى لأنَّ  
التجلى ظهور المتجلى، و ظهور الشيء لا يباين الشيء والا لم يكن ظهوراً له و ليس  
التجلى جزءاً مقدارياً ولا خارجياً له حتى يغيره كما ان الحصة المصطلحة في المفاهيم  
لا يغير المفهوم وليست جزءاً و حصّة لغويّة له؛ بل هي نفسه ولا تزيد عليه الا  
بإضافة الى خصوصية خارجيه منها والاضافه بما هي اضافه وان كانت داخله فيها  
لكنها اعتباريّة لا ضميمه .

قوله (ص ١٧٧، س ١٦) : «هو الاشياء كلها»

اما الاشياء التي هي اصنام ذلك العقل فلا تـه علتها و كل مالها فوايد و عوايد  
منها و هو جامعها واما الاشياء التي هي اصنامها لا رباب اخرى فلا تـه كل عقل  
مجرد و كل مجرد عاقل لذاته و لغيره و لا حجاب في المفارقات و لهذا كلـها في كلـها  
والكل في الواحد والواحد منها هو الكل .

قوله (ص ١٧٧، س ١٧) : «فاذا صار بالفعل صار خاصاً و جزءاً»

هذا بيان لمعنى الفعلية والقوّة التي يقابلها هي الوجود الانطوائى والكينونة  
الاجماليّة الاندماجيّة والفعل والقوة بهذا المعنى كثير الورد في كلام المعلم الاول.

قوله (ص ١٧٧، س ٢٠) : «احتال العقل الكاين»

يشير الى ان الفاعل للاعضاء هو النفس ولكن بمعونة رب النوع فيقول: العقل  
والحيوة اذا كانا قوين كما في الانسان ما احتاجا الى احداث الاعضاء القويّة في البدن



اذ بالروية يقدر الانسان على جلب المنافع ودفع المضار بسهولة كما ترى فى صنعة الآلات والاسلحة المتفنه واذا كانا ضعيفين انجبر ذلك باحداث الاعضاء القويّة كما فى الحيوانات فان اسبابها و اسلحتها طبيعيّة معها .

قوله (ص ١٧٨، س ٥): «فاجاب بانها تصير الى المكان الذى لم يفارقه وهو العالم العقلى.....»

اى العقول العرضية والطبقة المتكافئه فالنفس النباتيه والنفس الحيوانية فى الترقى و فى الحركة الاستكمالية الى ان تفارقا مادتهما فاذا فارقتا عن مادتهما اتصلتا برب نوعهما بل تحولتا اليه لانه حق الوصول الى الغاية ولكن حشرهما اليه حشر تبعى لاستقلالى كحشر الانسان بمعنى ان حشر رب النوع الفرسى مثلاً الى الله اى الى اسمه السميع البصير حشر كل من افراد نوعه حين اتصال كل به و كذا كل صورة طبيعيّة تتحول فى عالم المثال الى صورة برزخيّة واخرويّة و بالجملة كل شىء يتصل بسنخه ويرجع الى اصله فالمعنى الجزئى الى المعنى الكلى والصورة المشوبة الى الصرفة والكل يفنى فى اسماء الله «الا الى الله تصير الامور» و هذا هو معنى وصول الحيوانات الى غاياتها و لها وصول آخر الى الغاية العظمى والبغية اعنى : «اسم الله الاعظم» و ذلك بطريقين احدهما للحيوان الذى فى صراط الانسان فانه مأخوذاً بشرط لا بهيمة و سبّع فانه اولاً جماد ثم صار نباتاً حسناً ثم حيواناً غير ناطق ثم حيواناً ناطقاً ثم عقلاً بالفعل و ثانيهما للحيوان المنفصل فانه اذا فارق نفسه جسده فالجسد يصل الى صراط الانسان فى الزمان الغير المنقطع الطرفين فان فيض الله لا ينقطع و سببه لا

یلبث و نوره لا یافل وجوده لا یمسك ولا یجوز علیه الصمت فیدخل باب الابواب و  
جسد الفرس فرس طبعی و نفسه فرس ملکوتی کما ان جسد الانسان انسان بشری  
و نفسه انسان ملکوتی و من هنا قیل :

از کمال قدرتش در عرصهٔ ملک قدم هرتف آتش خلیلی هر کف خالک آدمی  
فی احوال ما یتوقف علیه النشآت الثانیة و هو النفس الناطقة اذ علیها و علی  
قواها مدارها و النفس سفینهٔ «بسم الله مجراها و مرساها»<sup>۲</sup> .





## المشهد الثالث

قوله (ص ١٧٩، س ٧) : «المشهد الثالث وهو صدور الوجود عن الواجب الحق»  
و بوجه آخر الابداع هو التأيس بعد الليس المطلق والتكوين هو التأيس بعد  
الليس الغير الساذج فان المكون لما كان مادياً و مادة الشيء كانت موجودة قبله وهى  
جزء ذاته لم يكن قبل ايسه ليساً محضاً بخلاف المبدع و ايضاً الابداع هو التأيس  
المطلق بخلاف التكوين لان الايسية فيه مشوبة بالليسية من حيث التفارق المكانى  
والسيلان الزمانى فى الاجسام الكائنة .

و بوجه آخر يثلاث القسمة و يقال كما هو المشهور: الابداع ايجاد الشيء غير  
مسبوق بمادة و مدة والتكوين ايجاده مسبقاً بهما' والاختراع هو المستعمل فى—  
الافلاك بايجاد الشيء مسبقاً بالمادة دون المدّة و عكسه لا يجوز؛ وان ثبتت الشيء  
كما فى تعريف الذى ذكره المصنف (قدس سره) .

قلت : الابداع ايجاد الشيء غير مسبوق بالمدّة سواء كان مسبوقاً بالمادة ام لا  
والتكاين كما ذكرنا بوجه آخر تثليث ايضاً الشيء اما لا يوجد من شيء كالعقل الكلى  
او من شيء كالكائنات التى فى السلسلة العرضية الزمانية او كالنفوس من العقول او  
من لا شيء كالصورة من الهيولى، فان الهيولى و ان كانت شيئاً من الاشياء و ليست لا  
شيئاً محضاً ، لكن لما كانت قوّة صرفه و قوة الشيء ليست بشيء فهى ليست شيئاً  
فعلياً وان شئت ثبتت القسمة بلحاظ انهاشء من الاشياء والقوّة لها بالفعل فقلت :

الشيء اما يوجد لا من شيء و هو المبدع او من شيء و هو غيره ومراده (قدس سره) بالقابل هو المادة لانها القابل الواقعي لا الماهية لانه القابل التعملي على ان العقول لا ماهية لها كما هو التحقيق فان اريد بجهة القابليّة الامكان الاستعدادي السابق على الشيء سبقاً زمانياً دخل الفلك في المبدع وان اريد بها مطلق قوة القابل الواقعي اعم من الهيولي الاولى و من الهيولي المجسمة دخل في المكوّن .

قوله (ص ١٧٩، س ١٠) : «والحركة بتجددها و اعدادها»

استصحاح الحركة التخصيص للحدوث بعد الحدوث لكونها باجزائها رابطة للحوادث بالتقديم لانه على كل حادث مجموع اصل قديم محفوظ و شرط حادث ذلك الاصل القديم كالقدر المشترك بينها و هذا الشرط الحادث مختص اي مجموع المعد والمستعد الخاص و هو قطعة من الحركة القطعيّة الفلكية المتبدلة وقتاً فوقتاً والمادة المخصوصة فمن جانبها الاعداد و من جانب مادة الحادث الاستعداد ولا ينقطع الفيض و يدوم سبب الجواد .

قوله (ص ١٨٠، س ١٤) : «وابدعت منها نفوسها»

لما كانت النفوس جسمانيّة الحدوث عنده (قدس سره) كان المراد بالابداع اما لمعنى اللغوي او معناه الاصطلاحي ولكن باعتبار باطنى ذاتها او ديمومتها الشخصية فى الابد .

قوله (ص ١٨١، س ٥) : «فجادت العناية لوجود عناصر اربعة .....

لان هذه الكيفيات اعراض لا بدّ لها من موضوع ولا عنصر مفرد الكيفية ولا مربع الكيفية ولا مثلث الكيفية لمانعيه الضديه ولا مثني الكيفيتين المتضادتين فبقيت التركيبات الثنائية الغير المتضادة اربعة .



قوله (ص ١٨١، س ٧) : «حيث جعل كل متشاركين في كيفية واحدة .....»  
 التشارك في الكيفية الواحدة علّة ناقصة للتجاور لا علّة تامّة فلا يرد انه لو  
 جعل النار والارض متجاورين كان التشارك متحققاً وذلك لان المراد التشارك المذكور  
 مع عدم المانع و في الارض والنار غاية الخلاف مانعة حيث ان النار خفيف مطلق  
 والارض ثقيل مطلق وايضاً النار في غاية اللطافة والارض في غاية الكثافة واما كون  
 الهواء المجاور لابداننا متجاوراً مع الارض مع عدم التشارك فذلك بالقسر موجبه  
 الانشقاقات والوهاد الغائرة الواقعة في الارض السوجبة لانحدار الماء اليها وانكشاف  
 ربع منها تقريباً .

قوله (ص ١٨١، س ٩) : «وقد علمت....»  
 اى في موضع آخر علمت ان الحركة المستقيمة اللازمة من تراكيب العنصريات  
 تدلنا على وجود السماء لان الحركة المستقيمة من جهة الى جهة و محدّد الجهات  
 الطبيعية لا بد ان تكون جسماً مستديراً خالياً عن العنصرية و صفاتها لتكون الجهتان  
 متقابلتان احديهما في غاية البعد عن الاخرى، فتكونان طبيعيتين ولايتأتى ذلك بالسخر وطى  
 او البيضى او الشلجى او المكعب او غير ذلك او المستدير الجائز التخلل او التكاثف  
 او غير ذلك اذ الخطوط الواصلة من مراكزها الى اطرافها متخالفة في الطول والافصر  
 فلم يكن ما فرض فوقاً حقيقياً «هذا خلف»

قوله (ص ١٨١، س ٢١، ٢٢) : «لامتناع القول بالكمون»  
 هذا ناظر الى امكان الانقلاب والمحبة والغلبة الى جواز الاستحالة اى محبة  
 عنصر لعنصر يوجب ان يعلق و يربط احدهما نفسه بالآخر حتى يغلب و يستولى

اجزاء صغار بمدخلتها عليه و هذا بازاء القول بالفشو والنفوذ المشهور فى كتب القوم وهو الاظهر فى انكار الاستحالة ، فان هذا القائل يقول تسخن الماء مثلاً بنفوذ اجزاء النار من مسامات القدر و حواليه و فشوها فى الماء ولا تكيف هنا كما ان القول بالكمون والبروز انكار الانقلاب فى الصور الجوهرية .

قوله (ص ١٨١، س ٢٠) : «قاصرة عن قبولها»

لاجل تضاد صورها فى اوائل الكيفيات اى فى الكيفيات الفعلية والانفعالية التى هى اوائل الملموسات التى هى دلائل الكيفيات المحسوسات و هذا بناءً على نفس-التضاد عن الجواهر والا فالتضاد فى نفس الصور لنفس الصور و مانعية التضاد عن قبول الحياة لاجل انه موجب الفساد والعدم الذى هو شر من الموت فان كل فساد وزوال فى عالم الطبيعة بطريقتين ضد على موضع ضد وطرده اياه فالحر الشديد اذا وقع فى موقع البرد وطرد البرد وازاله فيقال انه عدم البرد والسواد اذا طرد على موضع البياض طرده وكذا الفصل طارد الوصل وقس عليه الباقي انما الباقي فى هذه المواضع الموضوعات والمحال فالضدية منشأ الموت واذ لا تضاد فى الافلاك فكلها احياء .

قوله (ص ١٨٢، س ٨، ٩) : «كالسحب.....»

مثالات" للاكتار العلوية اذ بعضها لا تركيب فيها حتى تكون امثلة للتراكيب يريد توهين احداث المركبات من وجوه ثلاثة. احدها: من باب جزئيتها و محدوديتها فاين الجزئى المادى المحدود من الكلى الشامل المحيط الذى لا نسبة له اليه فى شموليته سيما الكليات الوجودية التى كليتها سعتها الخارجية .

١- هذا هو المختار كما بين فى العلوم الطبيعية لان الاجسام مركبة من اجزاء صغار و ليس الجسم متصلاً واحداً ان اتصال الاجسام من خطأ الباصرة والتحقيق يطلب من كتب الجديدة والفلسفة الحديثة .



و ثانيها : من باب دثورها و عدم بقائها و من هنا قال تعالى : «انما الحياة الـ الدنيا لهو ولعب» يعرف ذلك العقول السياحة في ديار الكليات السياحة في بخارـ المجردات .

و ثالثها : من جهة تحصيل الحاصل فان الغرض من التراكيب تحول الطبايع الىـ النفوس و تحول النفوس الى الطبايع العقول وقد كانت العقول في البدايات. وبالجملة كثيراً ما يسئل هذا السؤال في المحاورات وفي مقام انه هل يمكن ان يقع هذا العالم اشرف مما وقع ام لا؟ والجواب ان من تمامية العالم الصادر من الواجب تعالى وجودـ النقصان في العالم لان الناقصات لا تصادم التامات فانها سبقتها في الصدور فليصدر منه تعالى كلاهما ليكون الفيض اعم و تمامية التامات ابين و هذا اقوى و اسد من جوابه (قدس سره) انها ليست باشد حساسة من عدم البحث حيث انا جعلنا ما هو مناط الشبهة مناط الدفع وقد تفاخر ارسطو بمثله في موضع آخر. وايضاً هذه المركبات وان كانت جزئية و غير باقية لكنها وسائل للكي والباقي فلها وجود توصلي لوجود اصالي وهو ما هو كالا، ان السيل في الزمان والتوسط في القطع اذ النوع محفوظ بتعاقبـ الاشخاص .

قوله (ص ١٨٢، س ١٩) : «ثم ان اعادة ترتيب الحدوث من الحسيات الى العقليات ....»  
الاوجب والاولى ان يبين: ان العقليات في سلسلة الغايات غير العقليات في سلسلة البدايات بل ما في الغايات اكمل مما في البدايات لكونها مظاهر الصفات التشبيهية والتنزيهية جميعاً ومن هنا كان حملة العرش في البدايه «اربعه» و صارت في النهاية «ثمانية» بانضمام اربعة النهاية الى اربعة البدايه «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ

ثمانية» فاندفع ما ذكره السائل من تحصيل الحاصل واكتفى (قدس سره) بالتعاكس اذ «لا تكرار في التجلي» اتكالا على ما حقق في مواضع اخرى فمنها ما ذكره (قدس سره) في سفر النفس من الاسفار نقلاً عن الشيخ الاكبر محيي الدين العربي (قدس سره) انه قال: «عليك ان تعلم ان البرزخ<sup>١</sup> الذي يكون الارواح فيها بعد المفارقة عن النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود و معارجه دورية والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزلات و لها الاوليه والتي بعدها من مراتب المعارج ولها الاخرية وايضاً التي تلحق الارواح في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة في الدنيا بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون احدهما عين الآخر لكنهما يشتركان في كونهما<sup>٢</sup> عالماً روحانياً و جوهراً نورانياً غير مادي» (انتهى) و قد سمي في فتوحاته : «البرزخ الاول بالغيب الامكاني والثاني بالغيب المحالي» و وجه التسمية منقول في سفر النفس<sup>١</sup>.

قوله (ص ١٨٣، س ٢) : «ولا ايضاً في هذا صعوبة.....»

بل قال الله تعالى : «وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده» و هو اهون عليه .

قوله : «وقد جرت سنة الله تعالى من قرب اليه شبراً» اقتباس من الحديث القدسي

٢- فتوحات مكية چاپ كشميرى ١٢٦٩ هـ ق ص ٣٣٢، ٣٣٩ و ٧٨ .

٢- لان العوالم متصلة فالبرزخ الصعودى تتصل بالبرزخ النزولى والعقول اللاحقات تتصل بالباديات و من هنا انقسم المعذب والمنعم فى الشرع بالداخلى والخارجى وقد حققنا الكلام فى شرحنا على الفصوص و فيما كتبنا فى العرفانيات .

١- سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٠٩ ، لامكان ظهور ما فى الاول فى الشهادة وامتناع رجوع ما فى الثانى اليها الا فى الاخرة .



المشهور والنكتة في ان الله تعالى يقابل الشبر بالذراع والذراع بالباع ان قرب المتقرب اليه من باب الاستعداد والامكان و قرب الحق تعالى من باب الوجوب والفعلية و نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال وايضاً حركة المتقرب ايضاً بحول الله تعالى و قوته و فعلية موضوع الاستعداد و فعلية نفس المتهيؤ او القوة و حظهما الضعف من الوجود بجاعلية ومن هنا و مما مر ان الابداع اعطاء الوجود بلا مشاركة جهة القابلية قيل :

داد حق را قابليت شرط نيست      بلکه شرط قابليت داد اوست

ولكن مادام الموضوع في البين ينسب اليه شيء لان الشيء ينسب الى القابل وان كانت النسبة ضعيفة .

قوله (ص ١٨٤، س ٧) : «فاستشكل هذا بعض الناس.....»

ان قلت: كيف الاشكال في المولدة ولا مولدة في المنى والجنين .  
قلت: المولدة وحدتها اعتبارية فهي مجموع قوتين احديهما تسمى محصلة و هي قوة تحصل مادة المنى من فضل ما لهضم الرابع و تجعلها منياً و هي في مثل الاثنيين . والاخرى تسمى مفصلة و يسمى ايضاً مغيرة اولى وهي قوة يميز ويفصل بين اجزاء المنى فيجعل بعضها مستعداً للعصبية و بعضها للعظمية و بعضها للرباطية و هكذا وهي تلتزم مثل المنى في الرحم فاذا فعلت هذه فعلها في الرحم مثلاً من دون مستعمل اياها لزم حدوث الاكلة قبل ذى الاكلة و فعلها بنفسها من غير مستعمل اياها و هو ممتنع .

قوله : «لجواز قدمها» هذا جواب سخي ف لان المستشكل اورد الاشكال على

القول بالحدوث كما قال : والنفس حادثّة بعد حدوث المزاج . مع ان قدم النفس بما هي نفس باطل .

قوله «وتارةً» بحدوثها قبل البدن» انما قالوا به لقوله عليه السلام: «خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام<sup>١</sup>» فحملوا العام على الزمانى فى السلسلة العرضية الزمانية مع ان المراد العام الربوبى الملكوتى والعام الالهى الجبروتى والمراد بالالفين مظهرية كل منهما لالف اسم من اسماء الله الحسنى وبالجملّة المراد الكينونة السابقة التى فى السلسلة الطولية و ايضاً قالوا به اخذاً بما ورد فى الشرع من اخذ العهد والميثاق من بنى آدم فى عالم الذرّ و هذا ايضاً بطور آخر و يكّلم على هذا القول محذورات كثيرة كالتعطيل فى النفوس والتخصيص بلا مخصّص فى تعيين وقت محدث بخلاف ما اذا كانت حادثّة بحدوث الابدان .

قوله : «المغايرة لها بالذات» فان لم يكن مغايرةً لها بالذات بل بالمرتبة فهو مذهب المصنف (قدس سره) و هو الحق الحقيق بالتصديق و بان يكتب بالتبرلا بالحبر يليق واما على المغايرة بالذات فيرد محذور آخر و هو التفويض فى الفواعل الطبيعية كما سيجيىء .

قوله : «من قوى نفس الامم» هذا ايضاً سخيّف لان التصرفات الطبيعية منـ

١- فى بعض الاخبار الواردة عن اهل العصمة والطهارة سلام الله تعالى عليهم اجمعين ما يوهّم او يشعر بقدم النفوس الناطقة الانسانية والبرهان قائم على حدوث النفس و يؤيده بعض الآثار والاخبار والاخبار المشعة بالقدم ناظرة الى الكينونة السابقة و مقام تقرر الحقائق فى العالم الاعلى لأنّ للنفوس نشآت ثلاثة بعضها سابقة على البدن و بعضها موجودة مع البدن والنشأة الآخرة مقام ارتقاء النفوس و صعودها الى موطنها القرآنية بوجود فرقى اتم من وجودها الاول و ان سبب هبوطها انما هو لاجل الاستكمالات والتلبس بالوجود الحقائق الجمعى الالهى الحاصل من ظهور الاسماء التنزيهية والتشبيهية والتجليات الجلالية والجمالية .



النفوس انما هى فى مواد انفسها فهذا كاستخدام نفس زيد مثلاً للقوى الحالة فى بدن عمرو .

قوله : «وبناء هذه الاقوال.....» اذ لو اطلعوا على الحركة الجوهرية هنا علموا ان النفس الناطقة جسمانية الحدوث و روحانية البقاء و انها من ادنى المراتب و هو مقامها الطبع الى اعلاها و هو النفس الالهية وبعبارة اخرى اللطيفة الاحدية شىء واحد فالمصورة مرتبة منها و طليعة لها وليست فى تصرف نفس قديمة او حادثة متصله او مباينه ولدروا ان الجامع ابدأ غير الحافظ اذ المتجدد غير الثابت فالجامع هذه المراتب المتجددة من جوهر النفس السيال بمقتضى الحركة الجوهرية للنفس بما هى نفس و اما الحافظ فلا بد ان يكون اصلاً محفوظاً ثابتاً فهو وجهها الى العقل - المفارق اعنى الصورة الدهرية التى كالاكن السيال الراسم للزمان او نفس العقل المفارق والمثال النورى .

قوله (ص ١٨٥، س ٨) : «باستعدادها ١ مصححة لتشخص الصورة»

اذ لولا المادة واستعدادها لزم التخصيص بلا مخصص فى تخصيص الواهب مادة بصورة دون صورة فمادة كانت رطبة قابلة لتمديد النامية قبلت من الواهب صورة طويلة و مادة كانت يابسة غير قابلة لتمديداتها الا يسيراً قبلت من الفاعل صورة قصيرة وقس عليهما الباقي .

قوله : «والصورة بجوهرها العقلى» اى ذات الصورة المطلقة التى هى امر معقول كما هو المشهور من القوم ان صورة ما هى شريك العلّة للمادة فالمراد بالموجبة

معناها اللغوى منه والموجب الغير التام ومرادهم بالمطلق المطلق من حيث التحقيق ولكن فى ضمن ايّة صورة كانت و هى فى الصورة الشخصية كالحركة التوسطية فى القطعية و ربما نسميه الصورة الدهرية والمخصوصة صورة زمانية او اراد بجوهرها العلى رب النوع لكل صورة طبيعية و هو الاظهر من كلامه (قدس سره) و مرامه حيث ان الصورة الطبيعية رقيقه للصورة العقلية عنده (قدس سره) و تلك حقيقة لها ولا تفاوت بالنوع بل بالنقص والكمال فتلك جوهرها العلى لاصالة الوجود و تحقق الشدة والضعف فيه و جواز الاشتداد فى الجوهر و جواز الاتفاق النوعى بين الجسماني والمجرد كما مرّ فى مبحث المثل .

قوله : «وهكذا تسلسلت المواد بالصور.....» للحركة الجوهرية فى الطرفين لائن الصورة سياله فى الفعلية الذاتية والمادة سيالة فى الاتفعالى الذاتى كما اشار الى جانب الصورة بلفظي التشخيص والمراد بالتشخص هنا التميز و امارة التشخص الحقيقى الوجودى و قد يعبر فى مقام التلازم بالتشكل و الى جانب المادة بقوله : لمادة غير الاولى . و هذا التسلسل تعاقبى مجوّز عندهم فكل مرتبة من مادة مستعد لدرجة من صورة و كل درجة من صورة معدّة لمادة و هلّم جرّاً .

قوله : «لان الاول» اى الجامع والثانى اى الحافظ موجب اى ليس فعله خفيف المؤنة كفعل الجامع فان الحافظ فعله الايجاب والامساك والحفظ فالحافظ لا بدّ ان يكون نفسه ثابتاً والصور المخصوصة ليس لها انحفاظ و ثبات بمقتضى الحركة الجوهرية فكيف تتأتى منها الحفظ فالحافظ هو الجوهر العلى من الصورة او ذات الصورة وحقيقتها من جهة تعلقها و اضافتها الوجودية بالمفارق والضمير فى ثباته و



بقائه يرجع الى المولود الدال عليه المقام او الدال عليه الجامع او الحافظ كضمير تحركه  
يعنى ان ثباته الثابت الاتصالي و بقائه البقاء السيلاني لتبدله الذاتى ويمكن ارجاعه الى  
الثانى اى الحافظ و «حسب ثباته» اشارة الى تفاوت الثبات فى المتعلق والمتعلق  
فان ثبات ذات الصورة المطلقة كثبات الحركة التوسطية فانها امر بسيط ثابت محفوظ  
من اول المسافة الى آخرها والتجدد فى نسبها الى الحدود .

واما ثبات المفارق و هو جوهرها العقلى كما مرّ فمعلوم؛ فانه اجلّ و ارفع من  
هذا فانه خارج عن الاوضاع والجهات والايون و نحوها بالذات و بالعرض و ليس  
زمانياً لا على وجه الانطباق على الزمان ولا على وجه آخر و ثباته دهرى بل سرمدى  
بسرمدية الواجب تعالى فان نسبة الثابت الى الثابت سرمد .

قوله : «يفعلان بارادة متجددة» التقييد بالتجدد اشارة الى ان التفويض غير  
معقول ايضاً فى ذى الارادة القديمة الثابتة على حاله واحدة بل فى ذى الارادة  
المتجددة المتصلة ولكن على وتيرة واحدة لمراد واحد كما فى الفلك فقول الشيخ :  
«انهما واحد» اى فى علم النفس من الشفاء<sup>١</sup>

قوله (ص ١٧٦، س ١٤) : «الا انه لم يتبين عنه ما تخيروا فيه.....»  
وقد وجّهنا كلامه فى حواشينا على سفر النفس<sup>٢</sup> من شاء فلينظر فكيف اتّجه  
تكاملاً الاستعداد الى الفساد والحال انّ العقل والوجود يقتضيان بان الاستعداد كلّما  
كان اتم كان الصورة اكمل والكمال ان يشتمل الصورة اللاحقة على السابقة و شىء  
آخر لا ان يفسد السابقة و يتكون اللاحقة وهذا «خلع و لبس و انقلاب و استحالة»

١- الطبيعى من الشفاء ط ١٢٠٥ هـ ق ص ٢١٠ .

٢- الاسفار العقلية سفر النفس ط ١٢٨٢ ص ٨، ٩ ، خاشية الخكيم المخشى .

وهذه بالقواسر والحركات الطولية استكماليه ولو كانت تكوينا وتفسداً كان التغيير  
 قسماً واحداً والحال ان تغيرات العالم قسماً واحداً: الخلع واللبس والاخر الاستكمال  
 كما قال الشيخ: «ان كون الشيء من شيء على وجهين: احدهما بمعنى ان كون الاول  
 انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي اذا صار رجلاً لم  
 يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل امرجوهري ولا عرضي الا ما يتعلق بالنقص و  
 بكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الكمال الاخر والثاني بان يكون الاول ليس طباعه  
 انه يتحرك الى الثاني مثل الماء يصير هواء فالاول يحصل فيه الجوهر الذي الاول  
 بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه و  
 يفسد ذلك الجوهر» انتهى<sup>١</sup> وهنا شق آخر وراء الاربعة وهو ان يكون الصورة  
 السابقة باقية عند ورود اللاحقة ولم تفوض فعلها الى اللاحقة بل يسند كل اثر الى  
 مبدء يناسبه فالتغذية والتنمية الى النفس النباتية والحس والحركة الى النفس الحيوانية  
 وهكذا فلم يبطل هذا الم يلزم الشق المطلوب وهو ان مبدء هذه الآثار جميعاً شيء واحد  
 ذو مراتب متفاضلة متصلة اتصالاً معنوياً بلا تعدد ويمكن ان يقال لم يتعرض له  
 لكونه واضح البطلان لان تلك الصور لما كانت مندرجة في الكمال مترتبة من كامل  
 الى اكمل ومن اكمل الى الاكمل وهكذا لا بد ان يصدر من كل منها ما يصدر من  
 سابقتها مع انه يبطل هذا و بعض ما سبق ان المادة الواحدة لا بد لها من صورة  
 واحدة والجنس الواحد فصله واحد وها هنا ليس كذلك لاعتقلالها في التأثير و  
 فعليتها و بعدها عن احكام الجنسية والمادية والفصلية البعيدة التي هي كالجنسية



بخلافها فى طريق المصنف (قدس سره) لآ بهامها و اضمحلالها و فنائها فى الفعل الآخر كما هو شأن الجنس فانه الفانى فى الفصل .

قوله (ص ١٨٧، س ١٨) : «و حد النفس على ما يعم الارضيات»

ان قلت : كيف يعم الارضيات الثلاث مع وجود لفظ ذى الحيات والنبات لآ حيوه له فان الحى هو الدراك الفعال و اقل مراتب الدرك اللمس و اقل مراتب الفعل الحركة و ليس لشيء منهما نعم يعم لولاه بل حينئذ يعم النفس السماوية ولو على مذهب المحققين من ان لكل فلك نفساً كما قال فى سفر النفس من كتابه الكبير: «ان ليس المراد بالآلة ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى و للفلك قوة محركة هى طبيعته الخامسة و قوة حساسه<sup>٢</sup> و قوة خيالية»

قلت: مقصود القوم من ازدياد ذى حيوه بالقوه اخراج النفوس الفلكية على القول الغير الحقيقى و مرادهم منه كما فى شرح الاشارات<sup>٣</sup> و شرح الهداية<sup>٤</sup> وغيرهما ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة و نفوس الفلكيات وان فرض انها كمالات اولية لاجسام آلية لكن يصدر عنها افعال الحيوه بالقوة بل ما يصدر عنها، انما يصدر على سبيل التلزم بخلاف النفوس الارضية فان افعالها قد تكون وقد لا تكون فليس الحيوان دائماً فى الاحساس والتحريك ونحوهما و ليس المراد من هذا اللفظ ما هو ظاهره اذ متى كانت حيوه الجسم بالقوة لم يكن فيه نفس حى تكون كمالاته و متى

٢- الاسفار مبحث النفس ١٢٨٢ هـ ق ص ٣

٣- شرح الاشارات الطبعة الجديدة ١٣٧٨ ، المجلد الثانى ص ٢٩٠ الى ٢٩٣ .

٤- شرح الهداية ١٢١٤ هـ ق ص ١٦٨ الى ١٨٠ .

٥- شرح الهداية الاثيرية ط ١٣١٦ هـ ق ص ١٨٠ .

تعلّقت النفس به فحيوته بالفعل لا القوّة فظهر شمول التعريف للنفس النباتية اذ المراد آثار الحياة والمحقق الطوسي (قدس سره) ايضاً جعل التعريف شاملاً للثلاث قال المصنّف (قدس سره) في شرح الهداية : « واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاخياء ما يتوقف على الحياة فيخرج النفس النباتية و ان اريد افعال الاخياء وان لم يكن الحياة شرطاً فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضاً ما سوى النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسايط والمعادن .

فجوابه : ان المراد بعض الافاعيل و تلك الصور خارجة بقيد الاكلى فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية» انتهى. ثم لا تنافى بين ما ذكره المصنّف (قدس سره) في هذين الكتابين وبين ما ذكره (قده) في سفر النفس : « انه بادخال لفظ ذى الحياة في حد النفس خرجت النباتية لان ما هناك لفظ ذى الحياة بدون لفظاً بالقوة» .

قوله (ص ١٨٨، س ٦) : «وبالطبيعي....»

قد يقال : جسم طبيعي اى ليس بتعليمى و قد يقال : جسم طبيعي اى ليس بمثالى وقد يقال : جسم طبيعي . اى ليس بصناعى وهذا هو المراد هاهنا وكان الاولى ان لا ينفرد يقول قبل هذا كما فى شرحه للهداية و بالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المتنوعة و لعلّ نظره (قدس سره) هاهناك ما هو التحقيق عنده و عند الشيخ الاشراقى (قدس سره) ان لا ماهيّة لتقول فلا فصول لها ولا نوعية حتى يقال ما يتم

١- سفر النفس ص ١، ٢، ٣ .

٢- وما اشتهر فى السنة المتأخرين كالحكيم المحشى وغيره تبعاً لصدر المتألهين والشيخ الاشراقى : ان العقل والنفس لا ماهية لهما، كلام شعري خطابي لا ينطبق على البراهين العقلية وقد ذكر تفصيله فى كتبنا ومسفوراتنا «هستى، تعليقات بر مشاعر» لان الفيض المنبسط ينسب على الحقائق و يصير مخدوداً ولانفسى بالماهية الا الحد العدمى وكل حقيقة اذا تنزلت من الاحدية الصرفة يتعين قهراً والتعين هو الماهية .



به نوعيتها .

قوله : «وزادوا في الحيوانات الارضية» اى فى تعريف نفسها الخاص بها ولم يذكر التعريفات الخاصة للنفوس الاخرى مثل ان يقال فى النفس النباتية من شأنه التغذية والتنمية والتوليد فقط و غيره فى غيرها لان الكلام فى تكوّن الحيوان.

قوله (ص ١٨٩، س ٥) : «فللحرركات الاختيارية .....

التفصيل فى المبادئ ان يقال اولها : التصور للفعل تصوراً عقلياً او خيالياً او وهمياً و ثانيها : التصديق بغاية الفعل تصديقاً يقينياً او ظنياً او تخيالياً الاول للمقربين والثانى لاصحاب اليمين والثالث لاصحاب الشمال ورابعها : الشوق وذلك بعد اشتداد الشوق و رابعها : الجزم و خامسها : العزم و سادسها : القصد و سابعها : تحريك القوة العضلية و هذا الجزم غير التصديق بالغاية لان هذا توطين النفس على العمل و عقد القلب به و ذلك تصديق بترتب الغاية الانانية عليه و كذا العزم غير القصد لان العزم قد يفسخ والقصد هو الجزء الاخير من العلة التامة الذى يقال له : السبب و هو اذا وجد وجد المسبب و اذا عدم عدم .

قوله : «وقد تبين هذا مما سبق» من ان لكل جسم طبيعة و له نفس سيالة ولكل من الجسم عقل من الطبقة المتكافئة و كل عال محيط بسافله والمحيط بما احاط «هو الله الواحد القهار» فلا مؤثر فى الوجود الا الله «ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم» والفاعل الالهى ليس الا هو والمبادئ طرّاً مفارقاتها و مقارناتها و برزخياتها جنوده بل بنظر اشمخ قدرته و مشيته هو «الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء» : «الله يتوفى النفس حين موتها والتي لم تمت فى منامها» .

گر بعلم آئیم او ایوان اوست  
ور به پیداری بدستان ویم  
الی ان قال :

ما کئیم اندر جهان پیچ پیچ  
چون الف از خود چه دارد هیچ هیچ  
و هذا لا ینافی قوله تعالى : « اکلها دائم » ای یترائی المنافاة بحسب ما هو  
الواقع من ان الاکل الحقیقی دائم و اما بحسب الظاهر من الاکل فلا منافاة بین کون  
الاکل موقتاً و دائماً لان ذلك الموقت بوقته الخاص لا ینقطع ادواره .

قوله (ص ١٩٠، س ١٣) : «وهی المعدة»

ذکرها علی سبیل التمثیل فان الاوردة والعروق من الخزائن والاکل الدائم للاعضاء  
بالامتصاص للدماء التي یتشرح من فوهات العروق الشعرية شیئاً فشیئاً ولحظةً فلحظةً  
فالغذاء بالقوة تلبث فی المعدة ست ساعات حتی یصیر کیلوساً ثم فی الکبد ست ساعات  
حتى یصیر کیموساً ثم فی الاوردة ست ساعات حتی یصیر انضج و اعدل و انقی ثم  
فی الاعضاء ست ساعات حتی یتم اربع و عشرون ساعة عدد ساعات اللیل والنهار فیصیر  
نقیاً نضیجاً غایة النقاء والنضج وانجذاب من العروق الشعرية والالتصاق بالاعضاء  
شیئاً فشیئاً دائم من الغذاء بالفعل الا تى من ذوی الجبایة الثلاثة .

قوله (ص ١٩١، س ٥) ، «للكشف الذی هم علیه»

كما قال تعالى : فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید» فمن خاصیة اعمالهم  
الحسنة و عقایدهم الحقّة ان یکشف لهم ان معادن مأكولاتهم و ینایع مشروباتهم  
لا نهاية لها اذ مصادرها ملکاتهم الطیبة المسبّبة من اعمالهم و علومهم التي



استحكموها و قضاها بخلاف اهل النار لان خاصية جهلهم و حرصهم و اخلاقهم و اعمالهم السيئة ليست الا الاضطراب والحرمان والفقدان في عين الوجدان .

قوله : «وتحت هذا سر» فان الخلق كلهم مستغرقون في ادراك الحق في الواقع كل بقدر نصيبه ولا يستشعرون ان المدرك ما ذا ولو استشعروا يتبدل الم الفراق بلذة روح الوصال .

«چندین هزار ذره سراسیمه میدوند در آفتاب و غافل از این کآفتاب چیست»  
واهل جهنم لو شهدوا جميع ما فيها مظاهره قهره لم يبق لهم الم و تبدل آلامهم لذات . قال المولوى :

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجید کیست چون من عاشقی<sup>٢</sup> بر هر دو ضد  
بالله ارزین خار در بستان شدم همچو بلبل زین سبب نالان شوم  
این عجب بلبل که بگشاید دهان تا خورد او خار را با گلستان

قوله (١٩٢، س ١) :

«فعجزت عن دركه شرائح القانون<sup>٣</sup> واعترضوا عليه» لا يحضرني الشروح لكن لا مجال للاعتراض لان منظور الشيخ ان مذكرات اللمس من الكيفيات الاربع والنعمه والخشونة وغيرها مما يوجب الالتيام او التفرق متى تدرك تلذ او تولم و كذا مذكرات الذوق والشم بخلاف الالوان والاصوات فتدرك ولا لذة او الم فيها كما هو مشاهد و اما النظر الى البستان او الوجه الجميل او النور والاستماع للصوت الحسن ونحوه فالالتذاذ فيها روحاني انما هو للروح الامرى لا للقوة الحسية بما هي حسية

٢- وينعجب من عاشق اين هر دو ضد .

٣- كالشارح المسيحي «ابى السهل» والخطيب الرازى واما الشارح العلامة الشيرازى و هو ينصر الشيخ- الاعظم والمصنف العلامة ذكر اقوال الشراح القانون في كتابه النفيس المبدء والمعاد و شرحه على الهداية .

والا لكان للحيوان<sup>٤</sup> الصامت ايضاً وما ذكره المصنف هو الاتم لكونه النمط اللسى.

قوله (ص ١٩٢، س ٨) : «من باب مدركات قوة اللمس»

ان قلت : مدركات اللمس و غيره انما هي الكيفيات وليست هي مقومات ولا اقواتاً للحيوان بما هو حيوانى .

قلت: اولاً يتقوم بها مزاجه فالسخرية متحققة لان المزاج ايضاً كيف و ثانياً نقول: كما ان جسم الحيوان يتقوم بجواهر الممتزجات و يتغذى بجواهر الاقوات كذلك بكيفياتها اما الكيفيات الفعلية والانفعالية فهذا فيها ظاهر و امّا الكيفيات المذوقه فلائه اذا اكل الانسان غذاءً غير حلو اولاً و اكل الحلو ثانياً ثم استعمل القى شوهد انه يقذف غير الحلو مع كون الحلو طافياً لا يرسله المعدة لمحبيته لها كيف و بين الكيفيات و موضوعاتها نوع اتحاد لائن تلك صور شخصيّة و هذه موادّها لها .

قوله (ص ١٩٢، س ١٤) : «ولا الالوان»

ان قلت : لا يتم هذا فى الالوان لان البدن كما انه مركب من اجسام لها كيفيات اربع مثلاً كذلك لها الالوان .

قلت: الوان اجزاء البدن كاللحوم والعظام والاعصاب والشرائين و غيرها ليس لها دخل فى قوام البدن و تقويته انما لها صحابة اتفاقية بخلاف الكيفيات الاربع والتسع و كذا الروايح العطرة للبدن اللطيف البخارى .

قوله : «ولا شكّ فى ان آلات الحساسة جسم حيوانى» دفع لما عسى ان يقال:

٤- بعض الحيوانات يلتذون من الصور الحسنة البهية والنفقات المطلوبة كالابل و بعضهم يلتذون من النظر الى الورد والبستان فالتذاذها ايضاً روحانى لان للحيوانات الكاملة نفوس مجردة عن المادة .



الكلام فى ان القوى بعضها لها لذّة فى محسوسها و بعضها ليس كذلك و هى بسيطة فكيف يقال لها تركيب من كيفيات وليس لها تركيب من كيفيات آخر و حاصل الدفع ان المراد التذاذ القوى بما هى جسمانيات منتطبعات فى المحالّ و هى بما هى كذلك مركبة من الكيفيات الفعلية والانفعالية ونحوها و مقومات كيف والقوة صورة والمحل مادة و بينهما ضرب من الاتحاد وحكم احد المتحدّين حكم الآخر .

قوله (ص ١٩٣، س ٩) : «واما حافظ للمعاني»

والابسط ان يقال: ثم المعانى اما جزئية واما كلية و مدرك المعانى الكلية هو العاقله و حافظها العقل الفعال ١ .

قوله : «كهذا السكّر ابيض حلو» فهذا الحكم لما لم يكن كلياً لم يكن منـ العقل و لما لم يكن جزئياً معنوياً لم يكن من الوهم ولما كان جزئياً سورياً كان منـ الحس المشترك .

ان قلت: انضمام الحلاوة بالبياض من المتصرفّة فايّة حاجه الى الحس المشترك لان المتصرفه غير مدركه انما هى عماله فادراك ان هذه النسبة الجزئيه الصوريه واقعته انما هو من الحس المشترك .

قوله : «والمصورة باشتراك الاسم بين الخيال» و مصورة النبات ان قرئت بكسر الواو لا ان قرئت بفتحها فالكسر بناءً على ان الخيال مصورة للحس المشترك من داخل عند التحيل والنام لان الحس المشترك كمرآة ذات وجهين: وجه الى الداخل و وجه

١- حافظها العقل البسيط الاجمالى الخلاق للصور التفصيلية و للصور نحو وجود فى العقل الفعال اصالة ولما ظل و فرع فى المرتبة العقل الانسانى .

الى الخارج والادراك وظيفته والاستمسالك وظيفته الخيال والفتح بناءً على ان الخيال  
مصور و تنتقش بما فى الحس المشترك .

قوله (ص ١٩٣، س ١٧، ١٨) : «وسياتى الحق فيها»

من التجرد البرزخى و على تجردها وتجرد الحس المشترك والوهم والمتخيلة  
يبتنى اثبات المعاد الجسمانى .

قوله (ص ١٩٤، س ١٢) : حادث عن صفوا الاخلاط»

كما ان الاعضاء حادثه عن كدرها و غليظها وما يقال: فيك شىء كالملك وشىء  
كالفلك؛ ناظر الى هذا وشىء كالملك عقلك النظرى الذى كالملائكة العلامة وعقلك  
العملى الذى ان غلب عليه العصمه والطهارة كان كالملائكة العمالة و شباهه الروح-  
البخارى سيما النفسانى الدماغى بالفلك من جهة الصفا واللطافة والاعتدال فان  
المتوسط بين الاضداد [كالخالى عنها] ولهذه الشباهة يطلق اسم كل منهما على الآخر  
ويسمى روحك فلکاً وسمى الله تعالى فى كتابه الحكيم الفلك بالدخان كما قال تعالى:  
«ثم استوى الى السماء<sup>١</sup> و هى دخان» فالسَّمائية فى الانسان الكبير كالروح البخارى  
الذى هو المتعلق الاول للنفس فى العالم الصغير والنفس الكلية متعلقه بها ولجعلها اسقفاً  
محفوظاً و سبعاً شداداً لا حاجة لها الى وقاية و غلاف صائن بخلاف الروح البخارى  
الانسانى و فى التمثيل هذا كالماء الذى فى الجرّة المشكّلة له فاذا انكسرت الجرّة  
بطل شكل مائها والبحار الدخانى الفلكى كالماء المنجمد فى الجرّة بالبرد الشديد  
اذا انكسرت لبقى<sup>٢</sup> شكل الماء المكتسب منها على حاله و بالجملة لا تحاشى للعقول-  
المنورة بنور الله من اطلاق الدخان على الفلك لما ذكر .



قوله (ص ١٩٤، س ١٧) : «واعلم ان وحدة الذاكرة اعتبارية»

بخلاف وحدة الحافظة فانها حقيقية فلفظ الذاكرة اسم لقوتين الحافظة والوهم ولفظ المسترجعة لثلاث بانضمام التصرف وهذا كما ذكرنا في المولدة انها اعتبارية لا انها مجموع قوتين محصلة و مفصلة ولكن كل محل في الكل وحدتها حقيقية .

قوله (ص ١٩٥، س ٨) : «اذ معناه ان للوهم رياسة على هذه القوى»

«بحيث ان النفس الحيوانية هي الوهم وما عداه من القوى آلات له اذا اختلفوا في ان النفس الحيوانية التي تستخدم القوى الحيوانية ما هي فبعضهم قال بما ذكره وبعضهم قال : ان النفس مجموع الوهم ومادونه. والحق انها الاصل المحفوظ في جميعها يرشدك الى رياسة الوهم تسمية القسمة الى الاجزاء المقدارية في الجسم بالقسمة الوهمية مع ان الوهم فعله لذاتي ادراك المعاني الجزئية لا الصور المقدارية ، ولكن لما كان فعل الخادم الغير المباين فعل المخدوم اسند فعل المتخيلة و غيرها الى الوهم .

قوله (١٩٥، ١٠) : «و في المقام سر آخر»

يمكن ان يلوح كلام الشيخ اليه و ان كانت عباراته في المواضع الاخرى ناصئة في المعنى الاول من الرياسة والمرئوسية على نحو الرياسة على الجنود المناسبة .

قوله (١٩٥، س ١١، ٢٢) : «و ذلك لا ينافي تقدسها»

اذ لا تتجافى عن مقامها الشامخ فان هذا النحو من الاتحاد افاضة والافاضة اعطاء الفوايد والعوايد بحيث لا ينقص في الابداء من المعطى شيء ولا يزيد في الاعداء اليه عليه شيء و قد قلت في منظومتى المسماة بغرر الفوايد :

١- س ٤١، آية ١٠ .

٢- في بعض النسخ: واذا انكسرت القى شكل الماء المكتسب .....

«النفس فى الحدوث جسمانيّة  
 «لم تتجاف الجسم اذ تروّحت  
 «فكل حدّ مع حدّ؛ هو هو  
 «فاعور جسّمها شبّهها  
 وفى البقاء تكون روحانيّة»  
 «ولم تجاف الروح اذ تجسّدت»  
 «وان يوجه صحّ عنه سلبه»  
 «كما يحدّها الذى نزّهها»

قوله (ص ١٩٦، س ١٦) : «ليست بطبيعة جرمية»

استدل على مغايرة النفس مع المزاج بأربعة اوجه مغايرة الحافظ مع المحفوظ  
 والممانعة عن اصل التحريك كما فى الاعياء والممانعة عن جهته كما فى الرعشة وزوال  
 حرارة الملمس عند ورود البرودة مثلاً وهاهنا وجه خامس ان النفس باقية والمزاج  
 غير باق و غير الباقي غير الباقي واكتفى فى مغايرتها للطبيعة بوجه واحد والحال ان  
 هاهنا وجوها بعضها اسهل مأخذاً مما ذكره وان سبق مبادئ ما ذكره . منها: ان النفس  
 شاعرة ولا شىء من الطبيعة بشاعرة. ومنها: ان النفس فعلها على انهاج مختلفة ولا شىء  
 من الطبيعة كذلك حيث ان الطبيعة تفعل على نهج واحد و وتيرة واحدة. و منها :  
 التمانع المذكور، اذ قد سبق ان النفس تستخدم الطبيعة التى فى عناصر البدن الطبيعى  
 قسراً و كرها و بها يتحقق الاعياء والرعشة .

قوله : «اللهم.....» اى الحيوان الذى ليس له درجة الخيال والوهم فليس له  
 تجرد و لو تجرداً برزخياً وليس له بقاء الا فى النشأة العلمية .

قوله (ص ١٩٧، س ٣) : «والصور المثالية»

سواء كانت فى عالم المثال الاكبر كما يقول به الشيخ الاشرافى او فى عالم المثال  
 الاصغر كما يقول به المصنف (قدس سره) وهى على الرايين ليست من ذوات الاوضاع



مع موجودات عالم الطبيعة فموضوعها الذى هو الخيال كذلك فهذا الاستدلال نظير استدلال القوم على تجرد النفس العاقلة تجرداً حقيقياً بأنها مجردة لتجرد عارضها .

قوله (ص ١٩٧، س ١٠) : «فان التحريكات البدنية»

اي لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص فى توجه النفس الى عالم دون عالم فكما ان الروح البخارى الذى فى مؤخر الاوسط مما يهيب النفس للعبور من هذا العالم الى عالم المعانى الجزئية كذلك الروح الذى فى مؤخر المقدم و ايضاً على هذا القول التحقيقى هذا الروح البخارى الدماغى مظهر و مرآت للخيال لا محل و كذا للصور الخيالية و كذا الروح الذى فى مؤخر الاوسط مظهر و مرآت للوهم و كذا للمعانى الجزئية لا محل .

قوله (ص ١٩٧، س ١٢) :

«ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبه هذه الصور الى النفس» اي مرتبة النفس فى مقام الخيال؛ لان النفس فى مقام العقل بالفعل خلاق العقول التفصيلية فهى فى ذلك المقام الشامخ اجل من ان [يُنشأ] الصور المثالية ثم ان لك ان تدفعه بانه لو كانت النسبة، نسبه الفاعلية ثبت المطلوب ايضاً لان الفاعل اقوى من المفعول فاذا كان المفعول غير وضعى و كان مجرداً برزخياً كان فاعله اولى بذلك لان معطى الكمال غير فاقد له .

قوله (ص ١٩٧، س ١٦) : «وكما ان فاعل الاجسام الطبيعية و مقوماتها»

اما الجسم و مقومه الذى هو الصورة الجسمية فلائها متى لم يوجد بل كانا فى كتم العدم بعد لم يتصور الوضع بالنسبة اليها والجسمانى مشروط التأثير بالوضع و

اما مقومة الذى هو الهيولى فلائنها بعد وجوها ايضاً غير وضعى ولذا كانت الصورة المطلقة شريكه العلة لها والعله الحقيقية لها و للجسم و لمقومه الآخر هو العقل الفعال بقوة الحق المتعال وايضاً اذا كان الفاعل متعلق الوجود بالجسم كان الجسم متقدماً والمفروض انه معلول فكان متأخراً فلزم تقدم الشيء على نفسه ولو لم يعتبر فى طرف العلة كانت عقلاً هذا خلف .

قوله (ص ١٩٨، س ٥) : «فاذا نفخ فى الصور المستعدة.....»

اشارة الى قراءة فتح الواو من الصور وانها حينئذ جمع الصورة فالاضافة فى قول المصنف (قدس سره) نفخة الصور بتقدير فى و معناه ان النفس لما كانت ناراً منسوبة الى الله تعالى والنار تشتعل بالنفخة خلقت من النفخة فى الصور الطبيعة المستعدة والنافخ هو اسرافيل بل اسمه المصور والنفخة هى روح الله تعالى «ونفخت فيه<sup>١</sup> من روحى» و ذلك الروح من النفس الرحمانى بل عينه .

قوله (١٩٨، س ٦) : «شعلة ملكوتية نفسانية»

اى هى النفس و هى الشعلة التى لا اذى فيها لائنها من نار الوادى الايمن و هى روح الله و فيها النورية الفطرية «فطرة الله التى فطر الناس عليها<sup>٢</sup>» و كل مولود يولد على الفطرة الحديث فكونها ناراً بلا اذى انما هو بحسب اصل الفطرة والنورية بحسب التوحيد فالافئدة والصور كانها احطاب و شموع مشتعلة .

موم و هيزم چون فداى نار شد ذات ظلمانى شان انوار شد

١- سورة ١٥، آية ٢٩، سورة ٣٨، آية ٧٢.

٢- س ٦، آية ٧٩، س ٣٠، ي ٢٩



بل الماهيات طراً كالأحطاب مشتعلة بنور الله بحيث لم يبق منها شيئاً لقهاريته واعتباريتها .

قوله (ص ١٩٨، س ١٠) : «تصير نارها نوراً»

صيرورة النار نوراً صيرورة الطبيعة بالحركة الجوهرية نفساً والنفس عقلاً<sup>٢</sup> بالفعل والعقل بالفعل عقلاً فعلاً<sup>٣</sup> معبراً عنه في القرآن الحكيم «بنار الوادي<sup>٤</sup> الايمن» في موضع و بقوله تعالى: «ولولم تمسسه نار» في آية النور و صيرورة نورها ناراً موصدة عند تنزل النفس الى مقام الطبيعة سيما عند اخلادها اليها وحرصها عليها فان النفس كثير اللقافة فالى اى شىء توجهت تصورت بصورتها و تزيّت بزيّتها فاذا توغّلت في التعلق بالطبيعة ولو ازمها صارت عينها والطبيعة ظلمة و نار لذاعة ذات لهب ذى ثلاث شعب من جهة تجددتها الزمانى و تصرمها و سيلانها و من جهة تفرقتها المكانية و حلولها السريانى فى الهيولى المجسمة التى لها شعب الطول والعرض والعمق و لهذا يسمى عالم الطبيعة عند العرفاء بعالم فرق الفرق كما يسمى مقام الاحدية بجمع الجمع فكونها مؤصدة اى مطبقة على النفس سرادقها باوتاد ممدودة انما هو لكون النفس مفصولة عن المفارقات بالاخلاق الى الطبيعة و لوازمها و هى النار اللذاعة النزاعة للشئوى حيث غلب على النفس احكام المباينة والسوى<sup>٥</sup>.

٢- س ٢٠، ي ٩ الى ١١ : «اذ رأى ناراً فقال لاهله... فاخلع نعليك انك بالوادي المقدس طوى» ، س ٧٩،

ي ١٥ : هل اتيك حديث موسى ، اذ نادى ربه بالوادي المقدس طوى .

٤- سورة النور، آية ١٧،

٥- فى بعض النسخ : احكام المناسبة والسوى. و هو لا يناسب المقام لان النفس عند تنزلها عن العقل يغلب عليها احكام التكثر و وجوه المباينة والسوائية اللازمة للتنزل.

قوله (ص ١٩٨، س ١٢) : «وانبساط الفيض»

اي النفس الرحمانى المحيط بجميع الكلمات التكوينية كاحاطة النفس الانسانى بجميع الكلمات اللفظية هو الفيض المقدس الناشى من المهب الذى هو الفيض الاقدس و صيغة جمع الرياح باعتبار ان نسيم القدس وان كان واحداً «وما امرنا الا واحدة» لكنه نايماً باعتبار المراتب والماهيات فى المقامات النازلة و كون زوال النفس وفنائها ايضاً بالنفس الرحمانى انما هو باعتبار شدته و فوته و اجتماع النايماً فى نسيم واحد وحدة حقّة و ظهور الوجوب بالوحدة والنور بالقهاريّة فتنتفى الحدود والآليات فى الآنيّة المطلقة و ينطفى الشعلة الملكوتية تحت جبروتها اذ لا يتمكن النور الضعيف فى مشهد النور القوي<sup>١</sup>.

علم چون برفراز شاه فرخار چراغ آنجا نماید چون شب تار

ثم ان النفخة التى تشتعل بالنار نفختان احديهما ما يشعل الصور المستعدّة الدنيوية و بعبارة اخرى الصور المشوبة بالهيولى المشار اليها بقوله تعالى : «و نفخت فيه من روحى<sup>٢</sup>» والاخرى ما يشعل الصور المستعدّة البرزخية والاخرى الصرفة المشار اليها بقوله تعالى «ونفخ فيه<sup>٣</sup> اخرى فاذا قيام ينظرون» اى اذا هم دائمون بوجود الحق والنفخة التى تطفى النار نفخة الموت المطفية لهذه الاجسام الطبيعة المشار اليها بقوله تعالى : «ونفخ فى الصور<sup>٤</sup> فصعق من فى السموات والارض» وهذه النفخة عزرائيلية والاخريان اسرافيلية و عليك ان تنظر نظرة كلياً فتجرى

١- قوله: اذ لا يتمكن النور الضعيف... الخ . هذه العبارة مأخوذة من الشيخ الكامل الشيخ الاشرافى الشهيد

٢- س ١٥، ي ٢٩ .

٣- س ٣٢، ي ٨

٤- س ٣٩، ي ٦٨



فى الانسان الكبير مافى الانسان الصغير : «وما خلقكم° ولا بعثكم الا كنفس واحدة»  
 فترى كلاً من النفحات الثلاث واحدة والكل من كل و ان كانت غير متناهية اذ  
 الاحياء والامماتة غير متناهية الا انها بالنسبة الى الحق تعالى واحدة واقعة دفعة  
 واحدة سرمدية كما قال «وما امرنا الا واحدة°»

قوله (ص ١٩٩، س ١٤) : «فلها باعتبار ما يخصها من القبول .....»

القبول هو الانفعال الادراكى من الملاءمات على والفعل هو التدبير فى البدن  
 والتأثير فى العالم الادنى و هما فى الانسان بما هو انسان كالمدرسة والمحرمة فى—  
 الحيوان و فى الانسان بما هو حيوان .

قوله (ص ١٩٩، س ١٧) : «وبالثانية يستنبط.....»

اي الاراء الجزئية بالرويات الجزئية كما تمثل لك واما الكليات و لو فى—  
 الاعمال فبالعقل النظرى ولهذا كان مبنى الحكمتين النظرية والعلمية كلتاهما على  
 العقل النظرى لان ادراك الامور الكلية سواء كانت اموراً غير متعلقة بالعمل كالعلم بان  
 الفلك مستدير، او متعلقة بالعمل كالعلم بان العدل حسن، وظيفه النظرى؛ ثم ان الاعمال  
 الجزئية التى يعلق العقل العملى اعم من المعاديات المذكورة فى الحكمة العملية و من—  
 المعاشية كبناء البيت على وجه الاحكام والاتقان بحيث يترتب عليه الاثار المطلوبة  
 منه .

قوله (ص ٢٠٠، س ٢، ٣) : «مختارة للخيرا و ما يظن خيراً.....»

الاول لاعمال المقربين والثانى لاعمال اصحاب اليمين لان غايات اعمالهم ظنية  
 فانها خيرات صورية محدودة وان كانت دائمة اكلها دائم و ظلها و تلك عقبى النار

بخلاف غايات اعمال المقربين فانها الاتصال بالملاء الاعلى والصيرورة اليهم و لقاء الله و رضوان من الله اكبر و فى ذلك فليتنافس المتنافسون و اما اصحاب الشمال فغايات اعمالهم وهمية دائرة زائلة لانها خيرات حسيّة طبعية كائنه فاسدة .

قوله : «ولها الجربة والبلاهة....»

والتوسط بينهما المسمى بالحكمة جعلها الشيخ مخصوصة بتوسط الفكر فى الامور المعاشية حيث قال فى الاهيات الشفا<sup>١</sup>: «ليس يعنى بها الحكمة النظرية فانها لا يكلف فيها التوسط البتة بل الحكمة العلمية التى فى الافعال الدنيوية فان الامعان فى تعرفها والحرص على التفنن فى توجيه الفوائد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك وصول اضداد ما يطلبه لنفسه الى شركائه او يشغله عن اكتساب الفضائل فهى الجربة و جعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاءة من الانسان نفسه وعمره و آله صلاحه و بقائه الى وقت استكمالها .... » والاولى عدم التخصيص حتى يشمل الفكر فى النظريات لكن لا ان الامعان فيها جربة فانه فصيحة بل مزاوله كتب المشككين الذين لا يقفون على اعتقاد حق وديدنهم القدح والجرح و فضلهم النقوض والمنوع كالامام الرازى و اترابه وكذا مجالسة المتجربين تجلب الجربة ومزاولة الكتب المقلدين فى العقائد و مجالستهم تجذبان الغباوة كما قال الشيخ: «من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية» .

قوله : «وهى من الاخلاق....» قال: (قدس سره) فى مبحث الكيفيات النفسانية من الاسفار: «اشتبه<sup>١</sup> على بعض الناس وظن ان الحكمة العلمية المذكورة هاهنا هى بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية وهذا فاسد؛ لان هذه الحكمة العلمية خلق



نفساني بين الجريزة والغبابة واذا قالوا: الحكمة نظرية، و عملية . لم يريدوا بها الخلق لان ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بل التي هي احدى الفلسفتين ارادوا بها معرفة الملكات الخلقية انها. كم هي و ما هي ؟ وما الفاصلة منها وما الرديه منها ؟ وكيفيه اكتسابها للنفس او ازالتها عنها و معرفه السياسات المدنية والمنزليه و هذه المعرفة ليست غريزيته بل متى حصلناها كانت حاصله من حيث هي معرفة وان لم نفعل فعلاً ولم نتخلق بخلق فلا يكون الحكمة العملية وجوده لنا و بالجملة الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق و قد يراد بها العلم بها بخلق و هي فالتى جعلت قسمة للنظريته هي العلم بالخلق والتي هي احدى الفضائل هي نفس الخلق» انتهى باختصار .

واعلم ان كلاً من الحكمة والعفة والشجاعة قسمان، فطري و كسبي؛ فمن النفوس مائل الى الحكمة اى الخلق المذكور الذى هو ليس علماً كالارادة والقدرة ونحوهما مائلة وان كانت مدّة عمرها ، ومنها الى العفة والشجاعة كذلك ولا يكلف بالفطريات فانها موهبة ربانيّة .

«دولت آنست كه بى خون دل آيد بكنار<sup>١</sup>»

وقال على عليه السلام: «رأيت العقل عقليين فمطبوع و مسموع ولن ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع» .

فانما يكلف ليصير النفس نوراً و نوراً على نور، ولا شك انه بمزاولة افعال الحكمة والعفة والشجاعة تصير الفطريات اتم و احكم و ان قصور الحكمة الفطريّة بها يبدل بالتمام «والله ولى الافضال والانعام» .

١- ورنه با سعى و عمل باغ جنان اين همه نيست .

قوله : « كانت افضل » ومن هذا يقال : « الشيء يعزُّ حيث يندر ، والعلم يعزُّ حيث يعزُّ » .

قوله : « ويكون رأى الكلى عند النظرى » مثلاً لنا مقدمة كليه هي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به فيضم اليه صغرى هي ان الصدق حسن و كل حسن ينبغي ان يؤتى به ، ينتج : ان الصدق ينبغي ان يؤتى به فهذا رأى كلى يدركه العقل العلى . اذا اراد ان يوقع صدقاً جزئياً ، يقول : هذا صدق و كل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا ينبغي ان يؤتى به . وهذا رأى جزئى ادركه العقل العلى مستمداً من النظرى . ثم القوة الشوقية تخدم العقل العلى كما انها فى الحيوان تخدم الوهم والخيال ، والشوق هناك ارادة و فى الحيوان شهوة والفعل هناك عقلى و فى الحيوان تخيلى والغاية هناك عقلى و فى الحيوان تخيلى والغاية هناك عقلية دائمة كعبادة المريض لله تعالى و فى الحيوان وهمية دائمة كعبادة لجلب منفعة دنيوية .

قوله (ص ٢٠٠ ، س ١٢) : « ان للانسان ١ خواص »

ذكر شرط أمنها فى سفر النفس<sup>٢</sup> قريباً بمباحث المعاد من شاء فليرجع اليه .

قوله : « من غير ان يصير سبباً لفعل » وان كان من الكليات المتعلقة بالعمل و ذلك لان نسبة الكلى الى جميع جزئياته على السوية فالاعتقاد الكلى بان الاجادة حسنة لا يوجب الاجادة المخصوصة فى الوقت المخصوص مثلاً بل الاعتقاد الجزئى به يوجب الشوق الجزئى الموجب للفعل الجزئى .

١- فى بعض النسخ الموجودة عندنا : ان للانسان من بين الكائنات.....

٢- اسفار الاربعة سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١١٦ الباب التاسع : فى شرح بعض ملكات النفس..... فصل فى خواص الانسان .



قوله : «وهذه للجميل والقبیح» سواء كانا مع المنع من النقيض او مع جوازه على مرجوحية فيشمل الاحكام الخمسة و سواء كانا مما يحكم العقل فقط بحسنه وقبحه او مع كاشفية الشرع عنه فيشمل التكاليف عقلا و شريعة و طريقه .

قوله : «ولهذا يقال لها العقل الهولاني» وكذلك يقال لها العقل بالقوة بمقابلة العقل بالفعل والعقل المنفعل بمقابلة العقل الفعّال المتحول اليه النفس بالحركة الجوهرية .

قوله : «وكلامنا في مبدء نشو الانسان بما هو انسان» اول كلامه (قدس سره) بالحقيقة جواب عما كان ظاهر الورود ولم يذكر في السؤال لظهوره و هو انه كيف تكون بالقوة والنفس قد انطوى فيها مقام الحس والخيال والوهم وصارت فيها بالفعل وان كان في التعقل بالقوة فدفع هذا بان مرادنا من كون النفس بالقوة المحضة انما هو في صور العقلية ولو كان من الاولين لافى الصور الجزئية و اما خلاصته جوابه عما هو صريح السؤال من علمها بذاتها حضوراً وعلمها بقواها ايضاً حضوراً انطوائياً تبعاً لعلمها بذاتها فهي انهما قوة العلم مثل اصل وجودها العقلي .

قوله (ص ٢٠٣، س ٢، ٤، ٥) : «كما ان النفس مادامت.....» والحاصل اشتراط السنخية بين العالم والمعلوم و كما ان السنخية حاصله بينهما في اصل الادراك كذلك في اصل التعقل وكذا من حيث القوة والفعل .

قوله (ص ٢٠٣، س ١٠) : «فكذا القوة العاقلة» اي كما ان النفس التي في مرتبة الخيال معقولاتها صور خيالية بالفعل ومعقوليتها بالقوة كذلك عاقلية تلك النفس لمكان التضاييف فهي قبل الاستكمال مخالطة بل صورة

حسية طبيعية لكونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء .

قوله (ص ٢٠٣، س ١٧) : «ثم من باب التخيل او التوهم»

يعنى النفس علمها بنفسها فى مقام بلوغها الى الخيال والوهم وهمى و خيالى و علمها التعلى بالقوة لا انها لا علم لها اصلاً فعلم الجاهل نفوسهم كعلم الانعام بنفوسهم فى اوهامهم و خيالاتهم فيوهّمون لنفسهم فى الاين الخاص والجهة السفلية الخاصة و من ذوات الاوضاع و بالجملة متصفه بصفات الاجسام .

قوله (ص ٢٠٣، س ١٧) : «وظاهره فى زيادة اللفظ الشريف اعنى من قبله»

اشارة الى ان العذاب ليس من قبل «الخير السلام البر الرحيم» انما هو من قبل نفس العالم الظاهر الموجود وجوداً رابطياً لذلك المعذب المحتجب و انه صار عينه و هو صور محدودة متفارقة بل فرق الفرق السيالة ، بل نفس السيلان والنفس فى غاية اللطافة باى شىء توجهت صارت هى هو وكذا اذا توجهت الى العقل الفعال مرة بعد اولى و كرهة بعد اخرى و لم يترك ذلك الرحم الشامخ و تحولت اليه و نعم ما قاله المولوى :

اين بخاك اندر شد و كل خاك شد      وان نمك اندر شد و كل پاك شد  
آن نمك كز وى محمد املح است      زان حديث با نمك او افصح است  
آن نمك باقى است از ميراث او      باتو، اند آن وارثان او بجو

قوله (ص ٢٠٤، س ١٦، ١٧) : «من شأنه ان يكون فيه ماهية كل موجود و صورته»

اى صورته العقلية و ماهيته المرسله المطابقة بحقيقته كما هو شأن الحكيم العالم بالحقايق من الفحص والبحث حتى يظفر بالعنوان المطابق للمعنون سيما فى



التصورات بحدودها و في التصديقات ببراينها و بالجملة يحيط ب : « ما هو » و « هل هو » و « لم هو » في كل شيء له هذه المطالب، والعقل الهولاني لما كان مجرداً فصوره ايضاً مجردات من المعقولات المجردة والذوات المفارقة والهولي الاولى لما كانت جسمانية فصورها ايضاً جسمانيات [كذلك] والماهيات المحفوفة بالغرايب والعوارض الشخصية المشخصة .

قوله (٢٠٥، س٥) : «فيوشك انها اذا تجردت طالعتها حق المطالعة .....»  
اي علمها علماً حضوريا لانها وجودات محضة والوجود لا يعلم كنهه علماً حصولياً بل علماً حضورياً فان العلم بحقيقة الوجود اما حصولي غير اكتناهي بتحصيل عنواناته كالعلم بمفهومه العام وبعنواناته الاخرى من الوحدة الحقة والحياة السارية والعلم والارادة والخيريه و غيرها من مساوقاته وبتحصيل العلم بالماهيات الامكانية على ما هي عليه فان الماهيات ايضاً عنوانات مراتب حقيقة الوجود ، واما حضوري كعلم المجرد بذاته والفاني بالمفنى فيه .

قوله (٢٠٥، س٧) : «فخرجت من القوة الى الفعل بسطوع نور الحق....»  
رجوع الى اول الكلام و هو قوله : ان العقل الهولاني عالم بالقوة عقلى ...

قوله (ص٢٠٥، س١٠) : «والمقبولات وغيرها ....»  
من المشاهدات والحدسيات والفطريات في جعل المقبولات من الضروريات و اوائل المعقولات نظر فان المقبولات و هي المأخوذة ممن يعتقد بصدقه كالانبياء والاولياء والحكماء مادة الخطابة المفيدة للظن والضروريات الستة المشهورة موادها البرهان والبرهان المفيدة لليقين ولم ار في كتب الحكماء والمنطقيين جعل المقبولات من الضروريات و توجيه كلامه (قدس سره) ان المراد بها المقبولات العامة التي هي

مادة للجدل مثل العدل حسن والظلم قبيح كما يرشد اليه قولك: الكذب قبيح وكون هذه مقبولات لا ينافي كونها ضروريات لعدم توقف العقل في الحكم بها وان كانت بمعونة العقل العملى كما ان النار حارة بديهية و ان توقف حكم العقل على الاحساس والنظرى ما يتوقف على النظر و عدّ القوم هذه مقبولات عامة مادّة للجدل بناء على مجرد التمثيل للمصلحة العامة والمفسدة العامة المعتبرتان فى قبول عموم الناس فمثل هذه القضايا ضروريات من جهة و مقبولات من جهة اخرى فيمكن ان يستعمل فى البرهان و فى الجدل و هذا مثل تمثيله للجزئيات بقوله: الارض ثقيلة؛ فانه ايضاً ذو جهتين فكما انه من التجريبات كذلك المحسوسات الملموسات .

قوله (ص ٢٠٥، س ١٤) : «لانه كمال اول للعاقلة»

اشارة الى ان المراد بالملكة هنا ما يقابل القوة كما فى تقابل العدم والملكة فكل ما يرفع قوة كمال والوجود المقابل للعدم الشأنى ملكة .

قوله : «كما ان الحركة كمال اول لما بالقوة» كما ان العقل بالملكة تشبه الحركة فى كونها كمالاً اولاً لما بالقوة كذلك فى انه بالعقل بالملكة يصير النفس عقلاً بالفعل ولولا البديهيّات لا يعقل النظريات كما انه بالحركة والسعى يصل كل شىء الى كماله المترقب منه .

قوله (ص ٢٠٥، س ٢٠) : «حياة غير محتاج فيها»

اى حياة العلم بالله والمعرفة به اذ للحياة ثلاث مراتب احديها : ما يساوق الوجود دارت معه حيثما دار بل نفس الوجود حياة الله السارية فى كل شىء و ثانيها: ما يلزمه الدرك والفعل كما يقال الحى هو الدراك الفعال وثالثها : العلم بالله وملائكته



وكتبه و رسله واليوم الآخر و بهذا المعنى قال على عليه السلام: «الناس موتى و اهل العلم احياء»<sup>١</sup>.

قوله (ص ٢٠٦، س ٨) : «فمراتب الانسان.....»

او نقول : مراتب الانسان بحسب هذه الاستكمال منحصرة فى نفس الكمال و هو العقل المستفاد، وفى استعداد الاستحصال وهو العقل بالفعل، وفى استعداد الاستحصال وهو العقل بالملكة و فى استعداد المحض، والاستعداد الاول و هو العقل الهى لانى .

قوله (ص ٢٠٦، س ١٧) : «اذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات»

عند الاتصال بالمبدء الفعال ولو فى الدنيا كما قيل فى العارفين : «كانتهم وهم فى جلايب<sup>١</sup> من ابدانهم» .

و مراده (قدس سره) بالاتصال الاتحاد والتحول فانه (قدس سره) قائل باتحاد النفس مع العقل الفعال بعد الاستكمال؛ بالحركة الجوهرية و فى لفظ الجمع المعروف باللام المفيد للعموم اشارة الى اعتبار مشاهدة الكل دفعة واحدة دهرية فى [المستفاد]<sup>٢</sup> لا بالنسبة الى كل واحد كما اعتبره بعض منهم زعماء منه ان مشاهدة [الكل] مادامت النفس فى عالم الطبيعة غير ممكنة و ليس كذلك اللهم الا ان يراد النفس بما هى نفس لان النفس اذا ماتت موتاً اختيارياً قبل موتها الطبيعى صارت عقلاً لا حالة منتظرة له و تخلصت عن التعقب الزمانى و كان على عليه السلام يتلو آيات الكتاب التكوينية

١- ومن البديهي ان : قائل هذا الشعر (و ساير اشعار التى كتبت فى ديوان منسوب الى الامام سيد الموحدين امير المؤمنين حكيم العرب والعجم ، روخيفداه). هو: على بن ابي طالب القيروانى ره..

١- والقائل هو الشيخ الاعظم فى الاشارات نمط العارفين

٢- اى فى العقل بالمستفاد لان النفس بعد صيرورتها عقلاً بالمستفاد يشاهد الخفايق دفعة واحدة دهرية من غير تدريج و على سبيل الانتقال من معقول الى معقول .

والتدوينى دفعةً واحدة والعقل اينه الجبروت و تراه الدهر الايمن الاعلى و كان-  
الطبيعه و لوازمها سلبت عنه والغافل يظننه هي .

و قال الحكماء الراسخون: لا يبلغ الانسان درجة التأله ما لم يصير بدنه كقسيص  
يلبسه تارةً و يخلعه اخرى بل قيل ربما يصير هذا ملكة له. ١ .

واقول: هذا فى العقل ليس بغريب ومن كان له توقف كان بالحقيقة توقفه فى  
اتحاد النفس بالعقل الفعال و جواز الحركة الجوهرية ولا غرو فى اعجب من ذلك و  
مما يكسر سورة استبعادك ان العقل و هو الملكة البسيطة هو ما به الانكشاف الواحد  
ينكشف به كل الحقايق الوجودية لانه حق العلم هو الملكة والدرك هو النيل والوجدان  
والعقل بالفعل واجد و نایل كل المعلومات المكتسبة وان كنت فى ريب فزنه بالجاهل  
الائمى والخلط والغلط من عدمها فى الخيال و كان النفس عند المستعدين هي الخيال  
«نسوا الله فانساهاهم انفسهم» ٢ .

تا تو خود را پیش و پس داری گمان      بسته جسمی و محرومی ز جان  
زیر و بالا پیش و پس وصف تن است      بی جهت آن ذات جان روشن است  
ومما ينور المطلب: درك الجزئيات من الحس المشترك اذا اتى الجواسيس اخبار  
مدركاتها له بان يكون فى البصر شىء من المبصرات وفى السمع فى ذلك الوقت شىء  
من المسموعات و فى الشم شىء من الروائح وهكذا .

قوله (ص ٢٠٧، س ١٧) : «الاول تهذيب الظاهر»  
وان شئت سم الاول : «تجليه» بالجيم والثانى «تخلية» بالحاء المعجمة والثالث  
«تحليه» بالمهمله ٣ .

١- اى التلبس بالوجود الحقيقى و خلع وجود الامكانى

٢- و بعد هذه المراحل مرتبة الفناء على اقسامها و مراتبها ارزقنا حلاوته .



قوله (ص ٢٧، س ١٤) : «والثالث تنويرها بالصورة العلمية...»

لعلك تقول : ما يعنى بالصورة العلمية؟ فان عنى بها البديهيّات الستّ فهى العقل بالملكة وان عنى بها النظريات المكتسبة بالبديهيّات فهى العقل بالفعل و على اىّ التقديرين فهما من مراتب النظرى لا العملى

اقول : المراد تصقيل النفس و تهيئها للعلوم الحقيقيّة والاقبال على ان يكون بصدد تحصيلها و كل ذلك عمل .

قوله : «والرابعة : فناء النفس عن ذاتها» وللغناء ثلاث مراتب: المحو والطمس والمحقق. فالمحو رؤية فناء الافعال فى فعله تعالى والطمس رؤية الصفات ؛ فانية فى صفته تعالى والمحقق شهود كل وجود فانياً فى وجوده تعالى ففى المقام الاول «لا حول ولا قوة الا بالله» وفى المقام الثانى «لا اله الا الله» وفى المقام الثالث «لا هو الا هو» اعنى يصير الازكار الثلاثة مقاماً للذاكر فيكون مقامه مقام التحقق بها بعد طى مقامى التعلّق والتخلق بها و فى قولهم فى معنى الغناء هو: ان يرى السالك كل قدرة مستهلكة فى قدرته تعالى و كل علم مستهلكاً فى علمه تعالى و هكذا الى آخر الصفات بل كل وجود مستهلكاً فى وجوده تعالى و فى قول المصنف (قدس سره) وقصر النظر اشارة الى ان المقصود بالذات هو العلم والمعرفة والعمل مقدمته و وسيله له و تصقيل لحصول وجه المطلوب و لهذا فسروا انّ العمل ايضاً الرؤية الشهودية و حق المعرفة و قصر نظر الفؤاد على ملاحظته رب الاقطاب والاوراد .

قوله (ص ٢٠٨، س ٥) : «لبعضها فى الحق.....»

قد ذكرنا فى اوائل حواشى الاسفار اصطلاح اهل الله فى الاسفار ان تشاء ترجع

اليها ١ .

قوله : «بحسب التصور» اى بحسب «ماهو» و «كم هو» و نـشـرـع بـعـد فـى بـيـان «هل هو» بل ما كان «ماهو» ماء الشارحة فان الحدود قبل اثبات الوجود المحدود بالبرهان حدود اسمية و بعده انقلبت حقيقة .

قوله (ص ٢٠٨، س ١٦) : «والوهم يجردها عن الكل»

مع اضافة ما الى المادة لعلك تقول: ليس هذا مطابقاً لنفس الامر لان التجرد عن الكل مع بقاء اضافة لا يرد على ماورد التجرد ان الاولان عليه لان مدرك الوهم المعانى الجزئية كالمحبة الجزئية والعداوة الجزئية ونحوهما ومدرك الحس والخيال هو الصورة المحسوسة والاشباح المثالية و ليس [مطابقاً] للمثال ايضاً لان الهضوم الاربعة اعنى الهضم المعدى الكبدى والعروقى والعضوى كلها ترد على مادة كيلوس فان مادة الغذاء يبقى ست ساعات فى المعدة حتى ينهضم الانهضام المعدى ثم يبقى ست ساعات فى الكبد وهكذا حتى يتم اربع و عشرون ساعة عدد ساعات يوم و ليلة واما المثل له فليس كذلك كما علمت .

والجواب ان المراد هنا بالمعنى الحرفى الدرك للوهم هو الاضافة الجزئية فان التجريدات ترد على شىء واحد فان البياض المعين المدرك للباصرة مجرد عن المادة لا عن الوضع المعين بالنسبة الى البياض المحسوس بالعرض والمدرك للخيال مجرد عن بعض غواشى المادة ايضاً و هو الوضع المعين والبياض المطلق المضاف الى البياض -

١- و قد نقل معنى السفر و اقسامه عن الشيخ المحقق الكامل ابي الفنائم المولى عبدالرزاق فى حواشيه على الاسفار الاربعة حرفاً بحرف من دون تصرف فى كلامه مع ان كلام الشيخ خال عن التحقيق الكافى و ان شئت تفصيل الكلام فراجع الى ما كتبناه فى الاسفار الاربعة . شرح مقدمه قيسرى ط ١٣٨٦ هـ ق ص ٥٦٦ .



المعين الذى فى الثلج المعين مجرد عن المواد والجهات والاحياز والاقوات و غيرها  
الا عن الاضافة المخصوصة الى الثلج المعين وعند المصنف (قدس سره): الوهم عقل  
مقيد والموهوم معقول مقيد كما لا يخفى على الناظر فى كتبه<sup>١</sup> والبياض الصرف المطلق  
مجرد عن الكل ولو اردنا بمدرك الوهم مثل المحبة الجزئية قلنا ترد التجريدات على  
شئ واحد ايضاً فان الصورة التى يؤخذ منها ذلك المعنى عين ذلك المعنى كما لا  
يخفى على العالم بتفاوت مراتب الوجود بالتشكيك فان مابه الامتياز عين مابه  
الاشتراك ثم يجرى المحبة الجزئية عن الاضافة المخصوصة والتوحيد اسقاط الاضافات  
وهى المحبة المطلقة التى هى صرف المحبة ولا يميز فى صرف الشئ ولا يتشنى ولا  
يتكرر .

قوله (ص ٢٠٩، س ٦) : «ولو وجود مثل هذه الامور فى النفس يمكننا...»

قد مر ان وحدة الشخصية المعتبرة فى موضوع المتقابلين هى الوحدة الوضعية  
الجسمية فتذكر .

قوله : «مما استحال...» قيد مخصص للثلاثة لان الحركة القطعية غير موجودة  
بنحو اجتماع اجزائها بقاء فى الخارج الا فى الذهن وكذا الزمان الذى هو مقدارها .  
واما الحركة التوسطية و مقدارها الذى هو الاكوان السيال فهما موجودان فى الخارج و  
كذا لا نهاية الشديدة كما فى المجرد الجامع للانوار كلاً بنحو بساطة وكمال بل اللانهاية  
العددية كما فى النفوس الناطقة عن الابدان على مذهب الحكماء كما يمثلون فى  
منطقياتهم للكلى الغير المتناهى الافراد بها وهذا البرهان يثبت تجرد النفس وان كانت

فى مرتبة الحس المشترك والخيال فان ادراك الحركة و غيرها بنحو الجزئية انما هو فى الحس المشترك من الخارج او الداخل .

قوله (ص ٢٠٩، س ٩): «ومن الشواهد...»

هذا رابع البراهين المذكورة فى هذا الاشراف والمراد بالوحدة والبساطة اعم مما فى الوجوب الذاتى و مما فى الوجود مطلقاً فان كل كثرة مؤلف من الوحدات المحضة وكل تركيب بالآخرة من بسائط بحتة والالزام الكثرة بلاوحدة واذا ابطالنا الوحدة ابطالنا الكثرة و حاصل الرابع: انه لو كانت النفس جسماً وما فى الجسم منقسم لزم الخلف فى الوحدة والبساطة المدركتين لها .

قوله (ص ٢٠٩، س ١٢): «اذا قيل الوحدة قد تعرض للجسم او يحمل عليه...»

الاول باعتبار اخذها بشرط لا والثانى لاخذها لا بشرط او الاول فى الوحدة التى فى القوة المدركة على تقدير جسميتها والثانى فى وحدة الموصوف بالوحدة . ثم ان الاشكال والانحلال المذكورين فى العنوان احدهما مشوب بالآخر كما ترى و خلاصة الاشكال: انكم استدلتهم بادراك الوحدة و عروضها للقوة المدركة على تجردها و وحدة الماء او النار او الانسان او نحو ذلك اتصالية قابلة للقسمه فيجوز ان يكون القوة المدركة لها جسدانية . وحاصل الانحلال انا لا متمسك فى الاستدلال بمطلق الوحدة بل الوحدة المطلقة الحقيقية فان تمسكنا بوحدة اشخاص الجسم يتطرق الاشكال و ان تمسكنا بنفس الوحدة الحقيقية بل بادراك اى معنى صرف و هو لا يتشنى بنفسه فلا اشكال .

قوله (ص ٢٠٩، س ١٦): «بل كل معنى....»

اذ لامتيز فى صرف اى معنى كان و كلمة بل للترقى فان الكلام فيما قبلها فى



نفس الوحدة وفيما بعدها فى الواحد فالبياض الصرف المتفرد عن الاجانب والغرايب موضوعاً كانت او عوارضه من الزمان والجهة والوضع و غيرها ان ثنّاه الوهم فبالإضافة الى المحل او الزمان او غيرهما والفرض تجرده عنها هذا خلف و هذه المعانى آيات لحقيقة الوجود المأخوذة منفردة عن الماهيات التى هى اجانب لها من حيث شيئية الماهية بما هى شيئية الماهية و من حيث نفسها نفسها بالحمل الاوّل و انها لا تأبى عن الوجود والعدم فان سرت من الوجود الى هذه المعانى واستتبقت احكامها منه فقد سرت من الحق الى الخلق وان سرت منها ومن احكامها من وحدتها و صرافتها اذا اخذتها بنفسها الى الوجود فقد سرت من الخلق الى الحق .

قوله (ص ٢١٠، س ١) : «واورد الشيخ السهروردى على هذا»  
 اى الوجه الرابع و حاصل ايراده: ان دليلكم مبنى على ان يكون الوحدة عرضاً متأصلاً حتى يقال: انقسام المحل يستلزم انقسامها وهى امر وهمى اعتبارى و ليس فى الخارج الا ذات الواحد لا وحدته بالدليل المؤلف من المتصلة والمنفصلة الذى ذكره

قوله (ص ٢١٠، س ٥) : «وفى الثانى كون الجسم....»  
 ايضاً كون شىء واحد شخصى فى محال متعددة بل غير متناهية .

قوله (ص ٢١٠، س ٧) : «فنقول اولاً...»  
 فانكم تقولون لا صورة للوحدة فى الجسم كضميمة البياض و اما الوجود فى —  
 الذهن فلا تضايقون فيه كما فى كل اعتبارى فكيف فى الاعتبارى النفس الامرى الذى  
 ليس من قبيل ناب الغول فما تقولون فى [تلك] الوحدة الذهنية بعد ورود القسمة  
 الوهمية على الجسم وما تختارون من الشقوق التى ذكرتموها فما هو جوابكم فهو

جوابنا .

قوله (ص ٢١١، س ١٣) : «واذا علم بالشهود....»

ان قلت: اذا علم كل احد وجود النفس علماً حضورياً امكن اكتناء النفس لكل احد وهو باطل قطعاً .

قلت: العلم الحضوري كالحصولي اجمالي و تفصيلي و لكل منهما مراتب فعلم النفس بذاتها في سن الرضاعة حضوري وفي حال بلوغها و تحولها عقلاً مستفاداً او عقلاً كلياً ايضاً حضوري لكن اين هذا من تلك وهذا كالمشاهدة البصرية فمشاهدة الانسان الكامل عن بعد مشاهدة وعن قرب بسواصلة و خلطة واستحضار لكماله و جماله و جلاله تفصيلاً مشاهدة ايضاً .

قوله (ص ٢١٢، س ١) : «ووجود كل نفس هو ما يشير اليه كل اخذ بأنا»

وبهذا استدل الشيخ الاشرافي على ان النفس الناطقة لا ماهية لها فان كل ماهية يشار اليها بهو و حقيقة النفس ما يشار اليها بانا فهي وجود بلا ماهية وان كان ذلك الوجود دون الوجود العقلي او الوجودي .

قوله (ص ٢١٢، س ١٠) : «لا من دليل ووسط»

المراد بالدليل ما يشمل مثل الدخان الدليل على النار و مثل ما يقال: العالم دليل على الصانع. فلو كان وجدان ذاتك حينئذ بالدليل الجزئي كالحس كانت محسوسة لكن الفرض عدم استعمال الحس ولو كان بالدليل الكلي لكانت معلومة حضورياً على الوجه الجزئي .

قوله : «لعلني ادركت بهذا الفرض» اي بوهمي ادركت ذاتي والمقصود اثبات

الوسط وان الوسط عمله و اذا كان بفعله كان تجردها معمولاً مفروضاً .



قوله : «تارةً انكروا بقاء الذات» واما ما يشاهد من بقاء هوية الفرس و ان فيه شيئاً غير مبدل و ان غير المتبدل غير المتبدل فلعلّه عندهم من باب تجدد الامثال على سبيل الاتصال .

قوله : «ولا يفيد ازيد من هذا» اى التجرد عن المثل كيف واكثر الناس مجازاتهم ليس الا الامور الصور المثالية .

قوله : «و بعضها مما يقتضى....» وذلك البعض مثل ما تمسك فيه بادراك النفس الكليات العقلية والوحدة والبساطة فذلك يدل على تجردها عن الكونين - الصوريين الطبيعي والمثالي كليهما .

قوله (ص ٢١٤، س ٣) : «حصلت فى الجسم بسبب»  
اى بسبب طار فلا يرد مثل البرودة الزائلة عن الماء بالقسر العائدة اليه بعد زوال القسر استكفاءً بذاته .

قوله (ص ٢١٤، س ٥) : «والعلوم كلها لا يجتمع وجوداتها فى دفتر واحد»  
اى وجوداتها الكتبية فضلاً عن الصورية النورية فالوجود الكتبى لحدوث - العالم هو قولنا : العالم حادث المنقوش على لوح جسمانى . واما وجوده العلمى فهو مطابق لتجدد كل ما فى العالم الطبيعى من الازل الى الابد من كل جسم و طبع وغيرهما فانه قضية محصورة حكم فيها على كل فرد و صور الكل مشمول الموضوع و هذا الموضوع وكل موضوع مشمول وجود النفس ولا تصادم ولا تراحم عليها «وفيك انطوى العالم الاكبر» .

قوله : «فضلاً عن التصرف فيها» اى انشأتها، وتصرفت فيها معاً او انشأتها من كتم العدم لا انها متصرفة فيها فقط كما فى الاجسام الطبيعية .

قوله : «فما ظنك بنفوس كريمه الهيئه» يعنى انها اجل شأنًا من انشاء الاجرام العظيمة بل ليس همها الا الله ولا نصب الغير لنفواها الا هو .

قوله (ص ٢١٦، س ٩) : «يمنعها عن جودة التعقل»  
او يشتبه عدم جودة الادراك للجزئى بعدم جودة التعقل والقوى الجزئية جسمانية .

قوله (ص ٢١٦، س ١٣) : «عين التالى»  
اى بمجرد الاختلال فى التعقل فى بعض الاوقات و بعض الشقوق لم ينتج ان التعقل بآلة بدنية لان وضع التالى لا ينتج وضع المقدم بخلاف الرفع للرفع .

قوله (ص ٢١٢، س ١٧) : «ولا تتخلل الآلة بين الشئ ونفسه»  
والا لى ادراكه بالآلة فابطل الاول بمحذورين والثانى بانه لو تخلل الآلة بين الشئ وآلته تسلسلت الآلات والثالث بان الادراك نفسه غير وضعى .

قوله (ص ٢١٨، س ٨) : «فى حق آدم واولاده»  
اى آدم النوعى لتقدم مطلق الانسان فى قوله تعالى : «ولقد خلقنا الانسان (الآيات) فى هذه الاضافة نهاية التشريف والتبجيل من الله تعالى بالنسبة الى آدم لان روحه عليه السلام ليس زائداً على نفسه اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته وهو الحى الحقيقى الذاتى فانه الحية القائمة بالذات لا كحياة الانسان البشرى العارضة له فالاثنية فى اضافته روحى هنا اعتبار محض اذ لا ماهية له بخلاف ما فى الانسان فانه باعتبار الماهية او المتعلق لا بد ان يكون حية بالذات حتى تكون الحية فى شئ»

١- او الحقيقة المحمدية باعتبار مظهريتها لاسم الله الاعظم و فوق هذه مرتبة ظهور الانسان فى الاسم الاعظم و ظهورها فى هذه الاسم و مقام اتخاذها مع الاسم الاعظم لاتخاذ الظاهر والمظهر وجوداً .



لا بالذات كنعلم والارادة والقدرة وغيرها .

قوله (ص ٢١٨، س ٩، ٨) : «وفي عيسى عليه السلام»

و كلمة القىها الى مريم منه الكلام فى: روح منه : كالكلام فى: روحى. واما الكلام فى الكلمة فهو ان كلمته تعالى امرية لخلقيه وبالحقيقه كلماته التامات اى- العقول المفارقات الكليات و بوجه كلامه تعالى كالكليات العقلية والقضايا العقلية- التى هى كلمات القلوب لا كالا حادىث الخيالية والموجودات الغير القارة الضعيفة ولو قيل بحسب التأويل اريد عيسى النوعى كادم لم يبعد كما قدّمنا لك ان اول نشأة الانسان البشرى فى الصعود آدمية و نشأة الروحانية امرية فى الاخر عيسويه و عيسى روح الله و منزله فى سماء الارواح كما ان آدم خليفته فى الارض و عليه ينزل ما فى الاخبار ان عيسى عليه السلام ينزل من السماء فى آخر الزمان و بالجملة كل هذه طويلة و فى سلسلة الترقيات الى الغايات والدهر روح الزمان نسبتة اليه نسبة الروح الى الجسد وانحفاظ الصورة لاهل الصورة مرعى ملتزم

قوله (ص ٢١٧، س ١١) : «ومما لا يعلمون»

فيه اشارة الى نشأة التجرد فان نشأة التجرد مما لا تعلم بالمدارك الظاهرة والباطنة الجزئية والزوجية فيها هى التركيب فيها من الوجود والماهية او من الوجهين وجه يلى الرب و وجه يلى النفس او تعلقها لذاتها وتعلقها بمبدئها او من الجنس والفصل او من النوع والمصنف والمشخص والتركيب فيما تنبت الارض وفى الحيوان والانسان البشرى هو هذه بعلاوة التركيب من المادة والصورة .

قوله (ص ٢١٧، س ١٢) : «وقوله اليه يصعد الكلم الطيب.....»

اى الكلم التكوينية المجردة الظاهرة عن لوث المادة و لواحقها والصعود هى-

التحول الى الغايات المقدسة المنزهة كتحول النفس القدسيّة الى العقل الكلى الفعال

قوله (ص ٢١٧، س ١٣) :

و قوله تعالى: لقد خلقنا الانسان . الشاهد على احسن تقويم اى تقوم جنبه

الامرّيّة بالقيوم تعالى تقوماً وجودياً والمتقوم بالمجرد مجرد .

قوله (ص ٢١٧، س ١٤) : «و قوله تعالى: يا ايها النفس.....»

الرجوع هو التخلق والتحقق .

قوله (ص ٢١٧، س ١٦) : «فمثل : من عرف نفسه فقد عرف ربه»

اى من عرف نفسه بانه برزخ جامع بين صفتى الوجوب والامكان بل بانه جامع

بين صفتى التشبيه والتنزيه و انه معلم بالاسماء جميعاً و مرآت لها تحاكي كلها عرف

ربه . او من عرف نفسه بانه خلق الله تعالى مثلاً له ذاتاً و صفةً و فعلاً ؛ اما ذاتا فبان

يعرف انها مجردة عن الاخياز والجهات والازمنة والاوزاع و نحوها و انها لا داخله

فى البدن ولا خارجه عنه واما صفة فبان يعرف كيفية علمها بنفسها و غيرها وقدرتها

وفاعليتها بالرضا ، او بالعناية، تقواها ومنشأها و كيفية تكلمها العقلى الوجودى و

كيفية عشقها و ارادتها لذاتها و آثارها على وجه العناية الخالية عن النقص والالتفات

بالذات الى ما سواها و غير ذلك من صفاتها

واما فعلاً فبان يعرف كيفية ابداءها واختراعها و خلقها لما تشاء و تختار بسجود

الهمّة فى مملكتها فحينئذ عرف ربه ذاتاً و صفةً و فعلاً او من عرف نفسه اى نفس

الكل كما قال تعالى: «النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم» فقد عرف ربه اى من عرّف

نفسه بالفقر و انه لا شىء له والامر كله لله فلا فعل له و يتذكر وجوده فى مقام

توحيد الفعل بلا حول و بلا قوّة الا بالله العلى العظيم ولا صفة له و يتذكر فى مقام



توحيد الصفة «بلااله الا الله» له و يتذكر في مقام توحيد الذات بلااله الا هو عَرَفَ ربه بالفناء و شهد فعله و صفته و ذاته في الافعال والصفات والذوات و اذا عرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتى والحركة الجوهرية والسيلان الوجودى عرف ربه بالبقاء وان الاصل والوجه الباقي في جميع السيالات اعراضاً كانت او جواهر نفوساً كانت او طبائع ثباته و قدمه و شهد ان اقليم البقاء بشرائره من صقعه و كذا اذا عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة وقس عليه نظائره او من عرف نفسه فقد عرف ربه اولاً بطريق اللم فان اوثق البراهين باعطاء اليقين هو النمط اللمى . وبعبارة اخرى تناسب مذاق المتألهين اذا عرف الانسان ربه اولاً ثم عرف نفسه فقد وقع سيره من الحق الى الخلق و هذا اعلى من ان يقع سيره من الخلق الى الحق بان يعرف نفسه اولاً ثم يعرف ربه والى هذا اشار من قال :

گر بحق دانا شوى دانى كه چيست

الفعل هنا بمعنى المنفعل اى المنذر مثل «بديع السماوات» بمعنى المبدع والمراد بالعريان: التجرد عن المادة بالمعنى الاعم بحسب اصل الوجود.

قوله (ص ٢١٧، س ١٧) : «انا النذير العريان»

قوله : «اييت عند ربى» الشاهد في العندية فان من عند المجرد من له مقام العندية في مقعد الصدق لدى المليك المجرد عن المواد و لواحقها مجرد مثله بل مجرد بتجرده .

قوله (ص ٢١٨، س ٣) : «لن يلج.....»

المراد بملكوت السماء عالم العقول المفارقة و بالولادة الثانية التجرد و صيرورة النفس عقلاً بالفعل، او المراد به عالم المعقولات و ديار الكليات النفس الامرية و بها

تولد العقل بالملكة فى عالم العقل المنفعل .

قوله (ص ٢١٨، س ٧) : «خارجاً من سائر الاشياء»

اى ذاتى مجردة عن المواد والاحياز والجهات والاوقات و غيرها بل فيه طى صور الكونين و رفض العالمين فضلاً عن طى المكان والزمان .

قوله (ص ٢١٨، س ١٧) : «فاكون فوق العالم العقلى كله»

و ذلك بالاتصال بحقيقة الوجود المنبسط اتصالاً حقيقياً لا اضافياً و هو فوق عالم العقل فانها الرحمة الواسعة و هذا ما قال الشيخ الاشرافى : ان النفس وجود و لا ماهية له، و تبعه المصنف قدس سره وما قال بعض آخر: انه لا يقال على النفس اكثر من موجود. و اذا كان النفس بهذه البساطة فما فوقها اتم و اولى .

قوله: «المعروفة «بتفاحية» سميت بها لان المعلم كان يشم التفاحة حين مرضه ويتكلم فى الحقايق .

قوله (ص ٢١٨، س ١٧) : «وقال انبأ قللى ان النفس انما كانت....»

اراد بالمكان العالى: عالم العقل او: عالم المعنى وبكينونة النفس هناك: كينونتها العقلية الكلية لا كينونتها النفسية الجزئية لانها باطله و بالخطيئة: الخطيئة التكوينية . وهى الامكان الذى فى العقل فانه مناط السوائية لا التكليفية اذ ليس هناك تكليف و تشريع و بالسقوط النزول عن المقام الشامخ الالهى ولكن بلا تجاف عنه بل بنحو القاء الظل والعكس فان وجود النفس هاهنا ظل وجود العقل هناك وخطيئتها التكوينية و هى الامكان الاستعدادى فيها وفى متعلقها الذى هو البدن عكس الامكان الذاتى هناك فلما تنزل الامكان الذاتى الذى هو فى العقل الفعال صار هنا استعدادياً كما ان ذاته لما تنزلت صارت نفساً فلولا تلك الخطيئة لم يكن هذه الخطيئة التكوينية



ها هنا بل التكليفية هاهنا اذ معلوم انه لولا الماهية المكانية و امكانها لما كان في الوجود كثرة و سوائيه و اراد بالفرار من سخط الله قاهرية نور الله وانه لا يمكن النور الا شداً الا بهي النور الاضعف الا نقص من البروز في ساحة عزه الا ان يقع فيـ  
المراتب المتأخرة وان كان هذا ايضاً من الاول .

«نورِ مه هم زآفتابست اي پسر

قوله (ص ٢١٨، س ١٩) : «فلما انحدرت.....»

المراد بالانفس المختلطة العقول اما الانفس الحيوانية المنفصلة كما ترى من اغاثتها للحيوانات الاهلية بل بعض الوحشية ولو بادخالها في صراط الانسان وتقريبها من الله تعالى واما الانفس الانسانية الناقصة المنتفعة بتدبير النفوس الكاملة وسياستها لاهل المدن و تباذيها بأدابها و اما الانفس الحيوانية المتصلة الواقعة في صراطـ  
الانسان فان الصيفية الانسيه قبل نزول آدم ضاعف الله تعالى جلاله فيها مواطن قوى النبات و معطن الحيوانات ومعلوم اغاثتها و اكمالها اياها فان هذه الانفس متحركة بحركات جوهرية الى ان يتصل بالانفس الناطقة و تتحد بها كما تتحد هي بالفعل الفعال و روح القدس الى ما شاء الله تعالى .

قوله : «ولا رفضه في جميع المواضع» والسر في ذلك ان النفس ذات مراتب ودرجات و هي مع كونها في اعلى العوالم كمرتبة النفس الكلية الالهية والجوهره اللاهوتية في ادنى الادانى كالطبع ولكن بلا تجاف فهي المثل الاعلى لرب الارض والسماء الجامع بين صفات التنزيه والتشبيه واسماء اللطيف والقهر فهي ايضاً متعلمه

بجميع الاسماء «عَلَّمَ آدَمَ الاسماء كلها» .

قوله (ص ٢٢٠، س ٥٤) : «ان علة هبوط النفس...»

[و] ان اريد علة حدوث الهبوط اريد بالريش: العلم والقدرة الجبروتيين. وان اريد علة استدامة الهبوط اريد بالريش: ريش جناحي العقل النظرى وارتياشها فعليتهما بعد كونهما بالقوة. فان للنفس عقليين هيولائين بحسب العلم والعمل.

قوله : «امور شتى» قد ذكرنا فى تعليقاتنا على سفر النفس<sup>٢</sup> من الاسفار الاربعه بعض العلل والنشكات لهبوطها من شاء فلينظر اليها.

قوله (ص ٢٢٠، س ١٠) : «لم يكن من الواجب تعالى»

اى من الواجب تعالى والمراد نفى الامتناع واثبات الامكان العام فان المستنع واجب العدم فاذا لم يكن عدم العقل فى العالم واجباً لم يمتنع فيه فكان ممكناً فكان واقعاً لان مجرد الامكان الذاتى يكفى فى قبول الوجود فى المبدعات و كليه العالم بجملته ابداعية<sup>٣</sup>.

قوله (ص ٢٢٠، س ١٢) : «فلهذه العلة ارسل البارئ تعالى النفس....»

المراد النفوس الفلكية للافلاك والصور المثالية للبسائط العنصرية والمعادن بقرينة المقابلة لقوله : ثم ارسل نفوسنا فسكنت فى ابداننا.

قوله : «فما وجدتها» ونعم ما قال الشيخ العطار النيسابورى .

١- س ٢ آية ٢٨٠

٢- سفر النفس ١٢٨٢ هـ ق ص ١١٠

٣- لان اصل وجود المادة والهيولى من المبدعات وان ورد عليه الصور الجوهرية متدرجة وان سئلت الحق ان علة وجود المادة والصور الحالة فيها او المتحدة معها قديمة و كذا معلولها و ذلك لا ينافى حدوث العالم حدوثاً زمانياً .



گفت چون بقراط در نزع او فتاد      داشت شاگردی و گفت ای اوستاد  
 چون کفن سازیم وتن پاکت کنیم      در کدامین جای در خاکت کنیم؟  
 گفت اگر تو باز یابیم ای غلام      دفن کن هر جا که خواهی. والسلام  
 من که خود را زنده در عمری دراز      پی نبردم، مرده چون یابی تو باز؟

ای تفریده و توحیده و بمقتضی السخية بين المدرك والمدرك افراد التوحيد لازم و ايضاً افراد الواحد الحق تعالى شهود ان لا ثاني له؛ فلا بد ان لا يرى المحب نفسه فلا يثبت لنفسه ماهية والاضيف اليها الوجود واثبت الثاني فلا يكون مفرداً واذ لا ماهية فلا مادة و يمكن ان يكون حب الواحد من باب اضافة المصدر الى الفاعل اي صاحب حبّ مقام الوحدة والخلوة افراد هذا الواحد و تخلية قلبه عن كل الاغيار ومن جملة الاغيار المواد بل الماهية والتجرد عن الماهية فوق التجرد عن المادة قوله (ص ٢٢١، س ١١) : «حب الواحد افراد»

«اعلم ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث روحانية البقاء» اعلم ان هاهنا اقوالاً :

احدها: انها قديمة مطلقاً بقدّم العقل الكلي الفعال و هذا كالقول بانها مجردة عن المادة مطلقاً .

و ثانيها : انها قديمة بما هي نفس مترددة دائماً في الابدان كما هو قول بعض التناسخية ١ .

و ثالثها : ان النفوس قديمة قبل الابدان ولكن بالهويات الجزئية و هكذا فهم

١- قوله: الكينونة السابقة القديمة التي له «اي الرب النوع» قوله لها «اي النفس» .

٢- ومنهم يوذاسف التناسخي .      ٢- ولذا قيل : آدمي زاده طرفه معجوني است .

المشائون من كلام افلاطون وليس كذلك والدليل الا تى المعبر بما قيل؛ ردة عليها.  
ورابعها : انها ذات وحدة جمعية و شئون عديدة ذاتية فهي قديمة بقدم العقل  
الكلى الفعال و هو رب النوع ولكن فى مرتبة تنزُّها فان الكينونة السابقة القديمة  
التى له، لها<sup>١</sup> و حادثه ايضا فى مرتبة كونها طبعاً و بدنا بحدوث البدن لامع حدوث  
البدن وهذا هو القول الفحل والرأى الجزل وبه قال المصنف (قدس سره) لكونها ذات  
درجات و شئون .

فان قلت : انها «قديمة» صدقت . وان قلت : انها «حادثه» صدقت. وان قلت:  
انها «مجردة» صدقت. وان قلت انها جسمانية صدقت. و كذا ان قلت: انها «ملك و  
جن و حيوان و نبات» و غير ذلك كلها صادقة . ولكن بلاجاف عن مقامه الاخر  
وذلك لانها بسيطة بعد الحق تعالى و «كل الاشياء» فما اعجب حال هذا المعجون و  
طاير بوقلمون<sup>٢</sup> .

و خامسها : انها حادثه ولكن مع حدوث البدن لا بحدوثه كما مر .  
وسادسها : انها حادثه ولكن قبل البدن بسنين عديدة كالفى عام و هذا قول  
بعض المليين تصحيحاً لعالم «الذر والميثاق» وهذا تخصيص بلا مخصص و تعطيل .  
قوله : «وستعلم بطلان التناسخ» ، والا فلا نفس على قول التناسخيه مجردة  
ومع ذلك ملحوقه للعارض الغريب و هذا الكلام منه (قدس سره) ابطال للقول الثانى  
بالقدم كما ان ما قبله ابطال لما قبله وما بعده وهو القدم بقدم العقل الكلى او بالتجرد  
بنحو الجزئية و بعبارة اخرى هذا ابطال للكينونة السابقة لها فى السلسلة العرضيه  
كما ان ما قبلها ابطال للكينونة السابقة فى السلسلة الطولية النزوليه .

١- قوله: له. اى «الرب النوع» قوله: لها. اى «النفس» ٢- لذا قيل: آدمى زاده طرفه معجونى است .



قوله (ص ٢٢١، س ١٩) : «أما بالمواد...»

على سبيل منع الخلوّ اذ جميعها يجوز فان هذا الماء و ذلك الماء صارا فردين لان الصورة النوعية صارت فردين لكونها في مادتين هما الهيولى المجسمة ولعارض الهيولى من الفك والقطع اذ لو لم يقبل الفك كالفك لا تصير اثنين مثلاً من نوع واحد بخلاف العناصر حيث ان الاتصال الوجداني مساوٍ للوحدة الشخصية و رفع الاتصال رفع الوحدة الشخصية والهيولى قابلة للفعل واما التعدد بالعارض فقط فمثل مادة واحدة كشمعة مشكلة في زمان بشكل و في زمان آخر بشكل آخر متميز عن الاول بالعدد لا بالنوع .

قوله (ص ٢٢٢، س ٤) : «أما الثاني فلان قبول الكثرة.....»

اي عند التعلق بالابدان واما البقاء على الوحدة حينئذ فيستلزم ان يعلم كل من النفوس ما يعلم الاخرى و هو باطل بالضرورة ثم ان هذا لا يرد على قول افلاطن وهو القدم العقلي المفارق فقط ولا على القول المنصور من القدم العقلي والحدوث الطبيعي لان وحدة الذات لا ينافي كثرة التجلي الافعالى .

قوله (ص ٢٢٢، س ٩) : «وعندنا بانحاء الوجودات»

لما كان التميز اعم من التشخص كان التميز عنده (قدس سره) بثلاثة اشياء هاهنا احدها: بالمخصّصات لحصول الوجودات التي هي الشخصّات .

والثاني: بنفس ذوات الوجودات لكون الوجود ذات مراتب و درجات بنفس ذاته و هو التميز بنفس الشخصّات .

والثالث : بالعوارض اللاحقة من الحالات والملكات و يشير الى كل واحد من الثلاثة .

واذا علمت هذا عرفت انه : لا يمكن ان يقال بمثل هذا. اى: ان التميز بانحاء الوجودات فى الكينونة السابقة اذ لا وجودات متماثلة متفاوتة بالهويات التى هى كما ترى مع الابدان و بعدها من السعادة والشقاوة بدرجاتها ودركاتها اذ لا مخصص لحصولها من المواد المختلفة او كالمواد من الابدان المتفاوتة الاستعدادات فيلزم فى صدورهما قبل عالم الكون عن البارى تعالى صدور الكثير عن الواحد بل الكثرة فى النوع الواحد مع عدم المادة و لواحقها فحصول الوجودات هناك اول الكلام .

قوله (ص ٢٢٢، س ١٣) ، فقد علم ان المادة المشتركة»

اذ لا ميز فى صرف القوة فمالم يتميز لم يتميز وتمييزها بالصور السابقة وتنوعها وتعددتها بالصور فان قابلية الهيولى الاولى للصور المخصوصة ليست الا فى ضمن الصور فى السلسلة العرضية الزمانية اذ هيولى المجردة محال و خلوتها بحسب ذاتها عن كل الصور عند اعتبار ذاتها فى ختم السلسلة النزولية و بدو السلسلة الصعودية

قوله (ص ٢٢٤، س ٤) :

بل هو حجاب عمالها بحسب الذات ونعم ما قال العارف الجامى (قدس سره) :

تا بود باقى بقايای وجود      كى شود صاف از كدر جام شهود

تا بود پيوند جان و تن بجای      كى شود مقصود كل بترقع گشای

تا بود قالب غبار چشم جان      كى توان دیدن رخ جانان عيان

والكمال العقلى بالنسبة الى طائفة من النفوس و هى النفوس الناطقة القدسيّة

والوجود النورى بالنسبة الى طائفة اخرى منها و هى النفوس الكلية الالهية و ذلك

لان التأسيس فى الكلام خير من التأكيد .



قوله (ص ٢٢٤، س ٥) : «ولا ضد للجواهر العقلية»

فان قلنا بان للعقول ماهيات فلا ضد للجواهر و ان اخذنا المحل فى التعريف  
الضد اذ الكلام فى الجواهر العقلية ولا محل له و ان قلنا لا ماهية للعقل بل للنفس فلا  
ضد للوجود .

قوله (ص ٢٢٤، س ١١) : «لان دلائل تجرد النفس....»

الواضح ان يقال : لم يحصل العقل بالقوة فى هؤلاء فعليه فقولهم كهيولى لم  
يكن لها صورة و بقاء الهيولى بلا صورة محال .

قوله : «انما ينهض فى المعقولات» اراد بالمعقولات المجردات بتجريد المجرد  
والمقشرات بتقشير المقشر و بالمجردات بلا تجريد مجرد والمقشرات بلا تقشير مقشّر  
كالنفوس والعقول والسبّوح القدّوس تعالى شأنه و بالجملة الذوات المجردة لا  
المفاهيم المجردة كالاول .

قوله : «من غير ان يشوب بالخيال والحس» فالماء الكلى العقلى لا الطبيعى  
ينبغى ان يؤخذ بوجود جمعى محذوف عنه الجهة السفلى والعليا و زمان الحال و زمان  
الماضى و غير ذلك من العوارض اللاحقة والغرايب من نفس حقيقته و مع ذلك لا  
يحذف منه شىء من سنخه ليكون جامعاً من كل المياها فى كل العوالم و كذا فى  
حقيقة الوجود و غرايب الوجود الماهيات والاعدام وليست لشيء منهما شيئية وجودية  
واذا وصفها بالاحاطة لم يشبه الخيال بالانبساط المقدارى او بالفوقية لم يشبه بالفوقية  
الاضافة الحسيّة او بالنورية لم يشبه فى نور الانوار والانوار القاهرة الاعلى  
والادنين والانوار الاسفهدية الفلكية والارضية بالضوء الشمسى والقمرى او  
النجمى او السراجى و معلوم ان مثل هذا الانسان اقل الوجود .

قوله : «وكانه ستشعر بوهن هذا القول» ولو تشبث بشعورها بهوياتها وبالفطرة  
الالهية التي فطر الله الناس عليها كحب الوجود وحب البقاء والفردانية والدوام والكمال  
وحب الانسان الكامل تكويناً هذه حب الله تعالى و حب النبي «صلى الله عليه و آله»  
والولي لأنها صفات الله لم يكن فيه كثير وهن .

قوله (ص ٢٢٦، س ١٣) : «واقول : التوفيق بين القولين»  
اوالتوفيق بان القوة العقلية بما هي قوة عقلية لا تبقى كما قال نبينا «صلى الله  
عليه و آله و سلم» : «لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرّب ولا نبى مرسل»  
قال المولوى :

«احمد ار بگشايد آن پرّ جليل تا ابد مدهوش ماند جبرئيل»

وقال الشيخ فريد الدين العطار النيسابورى :

«چون بخلوت، جشن سازد، با جليل پر بسوزد ، درنگنجد جبرئيل»

«چون شود سيمرغ جانش آشكار موسى از وحشت شود موسيجه وار»

قوله (ص ٢٢٨، س ١) : «فهى بذاتها عاقلة و متخيلة .....

الفرق بين هذا القول العرشى و قول الجمهور غير خفى لان وحدة النفس على  
هذا جمعية بل وحدة حقة ظلية كما ان الوحدة الواجب تعالى حقه الا انها حقيقه و  
على قولهم عدديه والقوى على قولهم خوارج عن النفس الا انها لسوازم و على  
قوله (قدس سره) شئون ذاتية و دواخل فيها ولكن لا كدخول اجزاء فى مركب بل  
اطوار لها «لقد خلقكم اطواراً» ولم يرد الفيلسوف بالاجزاء الا هذا كما ذكرنا  
سابقاً و نقلنا من العرفاء ايضاً .



قوله (ص ٢٢٨، س ٩) : «والبرهان كاشف حجب هذه الاوهام»

فانه كما سيجىء للعقل الفعال وجود نفسى و وجود رابطى لنفوسنا والنفوس متحدة بوجوده الرابطى لا النفسى وبعبارة اخرى متحدة بتجلياته النفسية فى القوابل لا بذاته البسيطة فلا يلزم شىء مما ذكره .

قوله : «فهذا مثال مراتب آثاره...» بل مثال مراتب آثاره فى العقول بالفعل من الانسان المختلفة بالمراتب والدرجات فى العلم والعمل «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض<sup>١</sup>» .

قوله : «وليس اشتماله عليها....» اذ النور كيف والكيف لا يقتضى قسمة ولا نسبة لذاته بل الاشتمال ليس كذلك فى الكم القابل للقسمة لذاته فان الخط الطويل ولو ذهب الى غير النهاية متصل واحد والاتصال الواحدانى مساوق للوحدة الشخصية فاشتماله على الخطوط المتناهية لا يوجب الكثرة بالفعل والتركيب .

قوله (ص ٢٢٩، س ١٦) : «منها رتبة الطبيعة السارية»

قد مرَّ غير مرَّة ان الطبيعة المعدودة من مراتب النفس هى الطبيعة الغير الواقعة التى بصدد الارتقاء والمأخوذة «لابشرط» لا الواقعة والمأخوذة «بشرط لا» فانَّ الواقف وان كان نفساً حيوانيةً فى اعلى انحائها لا يليق ان يعد من مراتب النفس الناطقة القدسية كما ان غير الواقف و ان كان طبعاً بل انزل منه يعد من مراتبها اذ كلما كان السلوب اندر كانت الوحدة اقهر والبساطة ابهر كما لا يخفى على العالم بقاعدة البسيط كل الاشياء فى وحدته .

قوله : «لتعلقها بالطرفين» العقل والهيولى بل الهيولى ايضاً من جهات بقاء

الموضوع لكونها باقية في جميع الاحوال كما انها من جهات تجدد لكونها استعداداً ثم استعداداً وانفعالاً ثم انفعالاً و ايضاً البقاء قد يتنزل بحيث يكون عين التجدد و في الهولي والطبع هكذا ومن جهات بقاء الموضوع و ثباته وراء جهة العقلية وانه رقيقة الحقيقة التي هي رب النوع له اتصال الحركة القطعية اذا لاتصال الواحداني مساوق للوحدة الشخصية وثبات التوسطية ذاتاً والوجود الذي هو وجه الله الواحد البسيط «هو معكم اينما كنتم» .

قوله (ص ٢٣٠، س ١١) : «انظر الى هذا الهيكل المسمى بالحكمة»

لان الحكمة درك الحقائق و نيلها و هذا الهيكل للتوحيد كما في حديث الحقيقة «فيلوح على<sup>٢</sup> هياكل التوحيد آثاره» جامع لكل الحقائق من صفات الله تعالى واسمائه والعقول والنفوس بوجوداتها الذهنية اذا علم الحقائق على ما هي عليه واذا استكملت النفس تتحول اليها و هذا الاسم مأخوذ من الكتاب الالهي قال تعالى : «كتاب احكمت آياته ثم<sup>٣</sup> فصلت» اي الكتاب التكويني كالتدويني اجملت آياته ووجدت بالوجود الواحد وحدة جمعية في الكتاب الالهي ثم فصلت في الكتاب الالهي فان الانسان كالمتن والعوالم كالشرح وفي هذا الكتاب التكويني النفس المملو من العلوم الربانية كما هو طراز كتاب الابرار . الذي هو في نعيم و في عليين لتعلقه بعرش الله الذي هو العقل الكلي مملوًا من العلوم الالهيات وفنون الربوبيات و ايضاً يعرفون ما يعرفون بنور الله ويعلمهم الكتاب والحكمة على خلاف «كتاب الفجار الذي هو في جحيم»<sup>٤</sup>

١- س ٧١، ي ٣٥

٢- س ١١، ي ١ - س ٤١، ي ٤٤، ٤٤

٣- حديث الحقيقة من المأثورات التي نقلها الحملة للآثار والاعبار من مولانا الامام قطب الموحدين على

٤- س ٨٣، ي ٧

عليه السلام .



وفى سجين لاخلاده الى البدن مملوءاً من الكذب والمين والباطيل والخيالات-  
 المركبة القابلة للاحتراق و تأمل فى هذا الميزان ذى الكفتين احديهما العقل النظرى  
 والاخرى العقل العملى او احديهما العالم العينى والاخرى العالم العقلى المشار اليه  
 فى قولهم: «الحكمة صيرورة الانسان عالمًا عقلياً مضاهياً لعالم العينى» و ذلك لان-  
 الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن والوجود فى المواطنين مابه الامتياز فيه عين مابه-  
 الاشتراك فالانسان هو العالم والعالم هو الانسان و كأنه العاكس والعالم بشر اشره عكسه  
 كما هو عكس الحق وظلته «الم تر الى ربك كيف مد الظل<sup>١</sup>» الموضوع تحت السماء  
 اشارة الى ان الانسان هو المشار اليه بقوله تعالى و وضع الميزان<sup>٢</sup> و هذا هو المحاذى  
 لرفع السماء اللان بمقابلته بالقسط سيما القسطاس المستقيم المساوى الكفتين و هو  
 النفس القدسيّة التى وافقت اعمالها علومها واعتدلت عقلها النظرى و عقلها العملى اقرء  
 كتابك ورقاً ؛ ويل لمن لا كهابين لحيته ثم لم يتدبرها هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق  
 هو تعالى يحق الحق بكلماته سيّما الكلمة الاّتم التى من رآها فقد رأى-  
 الحق «ان هذا القرآن يهدى للّتى هى اقوام<sup>٣</sup>، انا كناء نستسخ» اى نستكتب ما  
 كنتم تعملون ان تصور و نجسم اعمالكم او نختصر مفصّلات اعمالكم كتابه اجمالية  
 بجعلها ملكات واحسب حساباً و ان وجودك بما هو وجودك كسراب بقيعة وافقده لان  
 نسبة الشئ الى القابل بالامكان والفقدان وتفقد و تفحص عن ماء الحياة الذى هو  
 الوجود بما هو مضاف الى الوجوب الذاتى تعثر ما عليه لان نسبة الشئ الى فاعله  
 بالوجوب والوجدان واستوف حساب صفاتك و افعالك ايضاً و انها توابع الوجود

٢- س ٥٥، ي ٦

١- س ٢٥، ي ٤٧

٢- س ١٧، ي ٩

٤- س ٢، ي ١٠٠

تدور معه حيثما دار فمن ملكه ملكها وفي المثل : ثبت العرش ثم انقش . « كفى  
 بنفسك اليوم عليك<sup>١</sup> حسيباً » لآنك مظهر سريع الحساب و خير الحاسبين .  
 « دوائك فيك ولا تبصر ودائك منك ولا تشعر » فلعلك تعرف بهذا الميزان وزن  
 حسناتك وسيئاتك لان كل الموازين التي تعرف بها حقية كل شيء فيه من الموازين  
 الخمسة الحققة التي هي ميزان التلازم والتعاند والتعادل الاكبر والاضايف والاصغر  
 وبها يعرف بطلان الموازين الثلاثة عشرة الشيطانية المشروحة جميعاً في موضعها و  
 اعمل بقوله عليه السلام : « حاسب نفسك قبل ان تحاسب غداً » كما هو ديدن اهل السلوك  
 فيحاسبون في الليل كل ما عملوا في النهار فان زادت حسناتهم على سيئاتهم حمدوا  
 وشكروا الله تعالى حيث وفقهم لذلك و ان زادت سيئاتهم تابوا و اناوبوا و تداركوا  
 زلاتهم في ذلك الليل و هكذا دأبهم كل ليلة ورب سالك يحاسب خواطره في  
 نهاره فيتداركها في ليله و ان كان شيء منها في غير الحبيب وتفكر في هذا الصراط  
 المستقيم اولا ففيه جميع منازل السائرين الى الله و ينشعب الى السير من الخلق الى  
 الحق و الى السير في الحق و الى السير من الحق الى الخلق و اليه اشار من قال :  
 « الصراط خمسمائة سنين يذهب فيه صعوداً ومثله استواء و مثله نزولاً » ثم امش عليه  
 الى الله فانه صراط الله العزيز الحميد فان الانسان مظهر الاسم الاعظم و هو اسم الجلالة  
 لآنه خليفة الله و عبد الله لا غيره مما عبد الاسماء الاخرى كالحيوان فانه عبد السميع  
 البصير والملك فانه عبد السبوح القدوس وقس عليه كما في الكتاب الالهى « ما من دابة  
 الا هو<sup>١</sup> آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم » و اليه اشار (قدس سره) و تدبر  
 في قوله تعالى : « وان هذا صراطي مستقيماً<sup>٢</sup> فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم



عن سبيله» .

قوله (ص ٢٣١، س ٤) :

«ففى معرفة نفس الادمية و قرائته هذا الكتاب الذى فيه الحكمة: اى العقل البسيط الذى هو الملكة الخلافة للمعقولات وفصل الخطاب اى العقل المنفعل النفسانى الذى يطلق عليه القلب لتقلبه فى الكليات تظفر بالمقصود «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و تهدى الى اصل الوجود اى حقيقة الوجود فالاضافة بيانية و «تفتح لك ابواب السماء» اى العلوم والمعارف والاتصال بالكليات و تلقى ارباب الانواع التى هى - السماوات العلى لان معرفة النفس القدسية ام المعارف والملائكة يدخلون عليك من كل باب لان تحصيل الملكات الحميدة العلمية والعملية يوجب الاتصال الحقيقى بملائكة الرحمة كما ان تحصيل الملكات الرذيلة توجب الاتصال الحقيقى بملائكة الغضب و يرشدك اتحاد الملك والملكة فى مادة الحروف .

قوله (ص ٢٣١، س ١٥) : «وتدخل الجنة»

اى جنة الصفات والافعال الابداعية والانشائية بغير حساب اذ لا تمدد ولا تحدد هناك ؛ الله هو الموسع .

قوله : «ان التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة انحاء» التناسخ بالمعنى الاعم اقسامه كثيرة ؛ التناسخ على سبيل الاتصال كما يشير اليه والتناسخ على سبيل الانفصال والتناسخ الصعودى والتناسخ النزولى والتناسخ الملكى والتناسخ الملكوتى والتمثيل فى المراقبة والرياضة وعند الوحي والبروز عند مجوزيه و قد فصلناها

فى مواضع اخرى .

قوله (ص ٢٣٢، س ١٦) :

و قوله تعالى : واذا الوحوش حُشِرَتْ<sup>١</sup> اى الانسيون الذين صاروا وحوشاً  
واما الوحوش التى هى وحوش بالفطرة الاولى فمعلوم انه لا حشر لها استقلالاً<sup>٢</sup>  
نعم لها حشر تبعى بمعنى انها بعد وجودها الطبيعى تستكمل نفساً و بدنناً بالحركة  
الجوهرية فتستغنيان عن المادة فتصير الصورة متحدة بالمثال والمعنى بربّ نوعه  
فتلك الصورة كفل لذلك المعنى فتحشر الحيوان بل النبات والجماد بآرباب انواعها و  
تحشر ارباب انواعها برب الارباب فحشر هؤلاء حشر هذه الوحوش و غيرها تبعاً فهى  
كمياه انفصلت من البحر فى كيزان وجرات ثم انكسرت الكيزان والجرات فاتصلت  
بالبحر واما النفوس الانسانية فليس كذلك لاستقلال وجودها فخص منها كالكلبى من  
غيرها و كرب النوع لها .

قوله : «و قوله تعالى : تشهد عليهم السِّنَتُهُمْ.....<sup>٣</sup>» و ذلك لائن الشهادة فى  
هذه الآيه وما بعدها شهادة وجودية فان لسان الكلب مثلاً فى الانسان الشقى الذى  
ظهر فى البرزخ والاخرة بصورته يشهد بفعل الشر و صدور عمل الكلب منه و كذا  
جوارح الحيوانات الاخرى التى تصورت ملكات الاناسى بصورها البرزخية  
والاخرى تشهد هيئاتها و اشكالها بأن اعمالهم كانت كاعمالها فوضح دلالة الآيه  
على التناسخ الكونى .

١- سورة التكوير، آية ٥

٢- هذا مناف للتحقيق والحق ان النفوس الحيوانية التى لها وجود تجردى برزخى يحشرون فى البرازخ

٣- سورة ٣، آية ٧٢

ولها حشر تام مستقل كالنفوس الانسانية التى لم تبلغ درجة المعقولات



قوله (ص ٢٣٣، س ٥) : «وينقلب الظاهر من صورته التي كانت» الى صورة ما ينقلب اليه الباطن كما ترى في الذين غلبت عليهم الحيوانية والسبعية فيشبهون السباع هيئته و يعيشون عيشها و يعاملون مع الخلق معاملتها مع بنى نوعها و جنسها و هذا كان في الامم السابقة اكثر واشد والتفاوت في بعض الهيئات والاحوال لا يقدح في الصيرورة كالتفاوت في افراد نوع واحد من السباع لا يخرجها من ذلك النوع .

قوله (ص ٢٣٤، س ٤) :

«فيستحيل ان ترجع تارة اخرى الى القوة المحضة» فان الانعكاس جاز في التغييرات التي فيها خلع ولبس للمادة اعنى في المواضع التي حدوث شيء للمادة يوجب نزول شيء عنها و اما في التغييرات الاستكمالية التي لا يوجب زوال شيء عنها فلا لان هذه في النفس ليست على سبيل القصد والروية بل طبيعيتها و كما ان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجها الى شيء و صرفاً عنه ومطلوبها لا يصير مبغوضها كذلك هنا والعناية ايضاً تقتضى اىصال كل موجود الى غايته و بعد الوصول لا تقتضى التنازل والارتجاع والصورة التي في المنى بل في الجنين معلوم انها قوة واستعداد و قوة الشيء ليست بشيء و حين كانت النفس في الصيصية الاولى كانت فعلية و كاملة ولو في الشيطنة والخداع و ان لم تكن قابله للتخطى في عالم الابداع والفرق بين هذا الوجه والوجه المصدر بثم ان ثم اخذ السخية والتوافق بل الاتحاد بين السادة والصورة بخلافه هنا والحاصل ان النفس بعد المفارقة عن الصيصية الاولى ان انسلخت عن كمالها و فعليتها لزم التنازل والرجوع القهري الى القوة المحضة و هو مستحيل والا لزم عدم السخية بين النفس و متعلقها .

قوله (ص ٢٣٤، س ١٣) : «اذ لا تكرر في الفيض ولا تعدد في التجلي»

هذا كلام العرفاء الشامخين وله معنيان: احدهما ان الفيض المقدس لكونه وجوداً حقيقياً والوجود الحقيقي لا جزء له مقدارياً كان او خارجياً او عقلياً ولا تعدد فيه ولا اختلاف بالنوع ولا بالعدد والتفاوت بالمراتب ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك وليس بجوهر ولا بكيف ولا بكم ولا نحوهما فلا سيلان فيه ولا زمان فلا تكرار فيه ولا رجعة فالتجلي الذي هو الاكّن هو التجلي الذي في زمان الطوفان مثلاً بهويته و بعينه .

و ثانيهما : ان كل شيء مظهر الاحدية و مجلي اسم «من ليس كمثله شيء» فلا يماثله شيء و لذا لا ترى شيئين متماثلين من جميع الوجوه و كل شيء يحب الفردانية فهذا الكلام بهذا المعنى يناسب المقام لا بالمعنى الاول .

قوله (ص ٢٣٥، س ٨) : «فله ان لا يسلم هذه الاولويات»

فان هذا مثل ان يقال: اذا استدعى مزاج المقناطيس جلب الحديد فمزاج الانسان بالطريق الاولى .

قوله (ص ١٢٣٥، س ١٤) : «بقوله تعالى: هل اتى على الانسان»

اي قد اتى و قوله تعالى : «امشاج» اي اخلاط و نبتليه حال و في الجمع : «اي نحشره بما نكلفه من الافعال الشاقة ليظهر امار طاعته و اما عصيانه فيجازى بحسب ذلك» قال الفراء : «معناه فجعلناه سميعاً بصيراً لنبتليه اي: لنعبده و نأمره و ننهاه» اقول: لمناسبة الابتلاء بالمقام فسر الفراء هكذا و اقول : او المعنى: خلقناه من نطفة امشاج نبتليه ؛ بانه ينسى اصله المادي و يدعى الجد والشرف ام لا؟ كما قال عليه السلام: «ما لابن آدم والفخر اوله نطفة قدرة و آخره جيفة قدرة (نتنه)»



قوله : «فان سمى...» كما سميناه سابقاً بالتناسخ على سبيل الاتصال .

قوله (ص ٢٣٦، س ٣) :

«وان كان بحثاً على السند وهو خارج عن قانون المناظرة» ولا سيما اذا كان بحثاً على السند الاخص وهنا كذلك لان هذا المنع قد تستند بسندين: احدهما ما ذكره والاخر ما يذكره في كتابه الكبير<sup>١</sup> وهو : انه لم لا يجوز ان يصير النفس المستسخة مانعة عن فيضان النفس الجديدة وان اثبت المقدمة الممنوعة بانه لا تمنع بين الانور المجردة كما لا تمنع بين الانوار الحسية و يمثل بوقوع النورين الشمسيين الاستقامى والانعكاسى على قابل مستدير . و مراده (قدس سره) انه حقق المقام على وجه ارتفاع السند والمنع كلاهما و اشار الى بعض المطالب الشامخة ايضاً .

قوله (ص ٢٣٦، س ٧) : «وصعدوا الى الملكوت الاعلى»

بل لا يمكنهم الصعود اليه فيلزم التعطيل او الابطال الذى يقول به الدهرية اذ لم يبق القوى لماديتها وانطباعتها عندهم حتى يتذكروا ويتخيلوا افعالهم السيئة ولم يصيروا عقولاً بالفعل ليصعدوا الى عالم النور ولم يقولوا بعالم المثال و تجرد الخيال حتى يحشروا الى ذلك العالم فاللازم ليس هو الصعود المذكور .

قوله (ص ٢٣٦، س ١١) : «لاتصالهم بالملكوت»

ان اريد بالامور الغيبية تعقل بعض المعارف والاطلاع على بعض الحقائق فالمراد بالملكوت هو الجبروت. و ان اريد بها الحوادث الجزئية الغابرة فالمراد بالملكوت معدن العلم بالجزئيات واذ ليسوا قائلين بعالم المثال فمرادهم النفوس المنطبعة الفلكية لكن اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعتها فى الطبيعة الفلكية لكن

اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها في الطبيعة الفلكية والفلك و جسسه و طبيعته من عالم الملك والشهادة و كذا ما هو الحال فيه .

قوله (ص ٢٣٨، س ٧) : «واحتراز الغنم.....»

احتراز الغنم ليس بالحس فلا دخل للمقدار والشكل واللون بالمقام انما هو بالوهم المدرك للمعاني الجزئية فاحترازه عن الذئب الآخر المخالف المقدار مثلاً لأنه يدرك منه معنى جزئى آخر من العداوة مثل الاول ثم لو ادرك الكلى لم لم يتعلم ولم يكتسب المجهولات من المعلومات وقدير بطالدابة بحبل على و تد فيلتف عليه ادواراً و كثيراً ما تكرر راجعة و يتخلص و ربما تلتف ولا يعلم المناص فقد تأخذتجر رجلها بحيث تكاد تنفصم ولا ترجع وذلك لانه لا تفهم ان الرجوع الكلى يخلص من مشاهدتها المناص بالرجعات الكثيرة فالكلى نور يقود مدركه الى معرفة احكام جزئياته بوجه كلى و هذا النور مخصوص بالانسان والجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ولا كمال للنفس فى معرفة الجزئيات الدائرة والمحدودة .

قوله : «والجواب ان لكل حيوان ملكاً» هذا بلسان الشرع و بلسان الاشراق للحيوانات ارباب انواع ذوى عنايات باصنامها ترشدها الى مصالحها و ايضاً بعض العجايب من خاصية الوجود لا من باب التعقل و درك الكليات ١ .

قوله (ص ٢٣٨، س ٩) : «وهذا مما قد اوضحه الطبيعيون...»

الدليل المشهور على كون الفلك متحركاً بالارادة ان الطبيعة اذا هربت عن وضع لا تطلبه و بالعكس والفلك يهرب عن وضع ثم يطلبه و بالعكس و هذا لا يكون الا



بالارادة وما يقال: ان الطبيعة ايضاً تطلب وضعاً كحد من حدود الحركة الاينية ثم تهرب عنه فجوابه : ان الطلب فى الطبيعة ليس بعين الهرب والهرب فيها ليس بنفس الطلب و اما فى الفلك فكذلك فان طلب كل وضع فهو بعينه الهرب عنه من جانب آخر والهرب عن كل وضع فهو بعينه الطلب له من طرف آخر ثم يثبت من هذا و مما ذكره من عدم التضاد فى الافلاك والفلكيات مجرد الارادة والحياة لا الحياة النطقية ولكن بضميمة القواعد المقررة من ان الفلك لاشهوة فيه ولا غضب اذ لا حاجة له الى جذب الملايم و دفع المنافر و انه لا يتحرك للغايات الوهمية بل للغايات العقلية من التشبهات بالعقول المفارقة يتم المطلوب .

قوله (ص ٢٣٨، س ٥) : « لقبول ذات الفيض »

اي الفيض المقدس والحقيقة المحمدية والرحمة الوسعة .

قوله : « دائمة الاشواق » الاولى حذفه لايهامه المصادرة اذ الشوقية فرع النفس قوله : « ومعلوم ان التأثر الالهى... » وجه آخر هو ان القدرة التى هى اثر الحياة ظهرت اولاً فى الجرم الاقصى ومن شدة القوة والقدرة تحرك الفلك الاطلس لافلاك الاخرى من المشرق الى المغرب حركتها التى لها بالعرض و بتوسطها يصل آثار الحياة الى العناصر والحاصل: ان الافلاك معطية الحياة للعناصر و معطى الكمال يس فاقداً له والعاصر اذا اعتدلت و صارت وحدانية الكيفية تشبهت بالفلك فى العدل والوحدة و عدم الضديه فتخلعت بما تخلع من خلعه الحياة الفايزه من الواحد الاحد لعدل تعالى شأنه .

قوله (ص ٢٢١، س ١١) :

قد قيل في العلوم الادبية ان زيادة المباني تدل على زيادة المعاني : فالعقل يزيد على العقل بحرف واحد هو حرف الذات وفيه اشارة الى ان الانسان افضل من السلك المقرب ان بلغ الكمال العلمى والعملى لانه مظهر الاسماء التنزيهية والاسماء التشبيهية جميعاً و مجلى الاسم الاعظم و انه الكلمة الاجمع الا تم .

قوله : «لا بان يكون لها ذوات متعددة» ففي الفلك اقوال:

احدها : ان له نفساً منطبعة فقط .

و ثانيها : ان له نفساً مجردة مدركة للكليات فقط .

و ثالثها : ان له كليتهما معاً على انها متعددة وانهما ذاتان و اليه اشار بقوله

(قدس سره) : لا بان يكون .....

و رابعها : ان ذاته احديهما والاخرى من الآلات والعوارض و اليه اشار بقوله :

ولا ان صورة ذاته ...

و خامسها : ان له هوية واحدة ذات شئون و درجات و هو الاصل المحفوظ في

الطبع والنفسين المذكورتين و هو الحق ولعل من لم يقل بالنفس المجردة المدركة

للكليات والمجردات الحقها بالعقول المفارقة المحضة و من لم يقل بالنفس المنطبعة

التي بمنزلة خيالنا نظر الى لطافة جسمه بحيث التحقق بخياله فخياله من صقع جسمه

فلا خيال له وراء جسمه لكن الجمع اولى بالطبع فيه قوته المحركة السارية في

جسمه مثل القوة المحركة المنبثة في العضلات فينا ولا بد له من القوة المدركة

للجزئيات كاوضاعه الجزئية و لوازمها الصادرة عنه و من القوة المدركة للكليات



والمجردات لتدرك العقول حتى طلب التشبه بها، ولكن بأن يكون الجميع درجات شيء واحد كما حققه المصنف (قدس سره) هنا وفي كتبه الأخرى .

قوله (ص ٢٤٠، س ١٩) : «فهي بذاتها عاقلة و معقولة بالفعل»

يعنى لما كانت الصورة المعقولة بالفعل مجردة ومن المفردات : ان كل مجرد عقل و عاقل و معقول فالصورة المعقولة عقل و عاقلة و معقولة والقوم وان قالوا: كل مجرد قائم بذاته كذا و يخرجون الصورة المعقولة عن هذه القاعدة لانها عندهم حالة في النفس الا ان المصنف (قدس سره) لا يقول بالحلول لا في الصور الجزئية ولا في الصور الكلية .

ثم ان الاذهان ان استوحشت عن عاقلية الصور المعقولة فليس في موقعه وليرتفع بامور :

احدها : ان النفس في ذاتها نفس و تصير عقلاً وعاقلة بالصورة العقلية فالصورة عقل وعاقلة بالحقيقة كما ان الوجود الحقيقي هو الوجود والماهية اي الوجود المشهورى موجود بالعرض و مثله الابيض والاسود و نحوهما و هذا ما قال (قدس سره) والنفس: مادام كونها متعلقة الوجود (الى آخره) اي النفس عند تعلقها للصورة المعقولة عقل و معقول لا قبله .

و ثانيها: ان ينظر الى وجودها لا الى مفاهيمها فان العاقلة تنسب الى وجودها لا الى مفاهيمها المتفردة واعيانها الثابتة .

و ثالثها : ان يؤخذ وجودها من صقع النفس العاقلة بالفعل و ظهوراً لها و ظهور

الشيء هو الشيء .

و رابعها : ان يلاحظ مقام رتق وجودها ولفّه فان النحو الاعلى من وجود كل معقول منطو في مقام سر النفس و خفائها بمصداق واحد بسيط هو هي و هي هو فذلك النحو الاعلى عاقلته حينئذ عين عاقلية النفس و على الثانى وجود المعقول المأخوذ من صقع النفس عاقل بعاقلية النفس لكونه موجوداً بوجودها فاتحاد المعقول بالذات مع العاقل كما سيصرح هذه المذكورات معانيها الصحيحة .

قوله : «بل الامر بالعكس اولى» فالنفس يبدل وجودها و تسافر من الدنيا الى الآخرة و تترقى والصورة ايضاً وجودها وجود فعلى نوري فى عالم اعلى و فى عالم الابداع والصورة التى فى عالم المادة وان جردت عنها فهى طبيعة ظلمانية نشأتها مخالفة لنشأة المعقول و لعل المراد من الحذف والانتزاع والتجريد فى المشهور الاعداد للاتصال بما هو المجرد الحقيقى مما هو فى العقل الفعال او بما هو مترشح منه على النفس .

قوله (ص ٢٤١، س ٩) : «بل عكسه هو الصواب»

اى كون تبدلها بـلاتجاف تابعاً لتبدل النفس و اتصالها .

قوله (ص ٢٤٢، س ٩) : «ولا ايضاً معنى الاحساس حركة القوة الحسية»

سواء كان بمدخلية الشعاع الصورى كما هو مذهب خروج الشعاع او بالاضافة

الاشراقية من النفس اشراقاً معنوياً شهودياً كما هو مذهب الشيخ الاشراقى (قدس سره)

قوله : «بل بان يفيض من الواهب صورة نورية» بين مذهب المصنف (قدس سره)

و مذهب المشائين القائلين بالانطباع بعد اتفاقهما على ان المرئى صورة اخرى غير

ما فى المادة الخارجية فروق :



أحدها : ان الواهب على مذهب المصنف (قدس سره) هو النفس لكونها من عالم الملكوت والقدرة و على مذهبهم غيرها كالنفس المنطبعة الفلكية .  
و ثانيها : ان الصورة لها قيام حلولى بقوة النفس عندهم ولها قيام بالنفس صدورى عنده (قدس سره) .

و ثالثها : ان الصورة عنده (قدس سره) نورية بخلافها عندهم لانها وان كانت غير الصورة الخارجيه لكن الخارجيه فى المادة الفلكيه او العنصريه والمبصرة بالذات ايضاً فى المادة العنصرية لكونها فى القوة الباصرة عندهم و هى فى مادة الروح البخارى المتكون من صفوة الاخلاط المتكونة من العناصر .

قوله : «تجريداً تاماً» لكن الصورة هذه الصورة الطبيعية كما مر .

قوله (ص ٢٤٢، س ١٩) : «وليت شعى اذا لم يكن فى ذاته»

اى بنحوالاتحاد فباى شىء ينالها اى ينال الصورة الطبيعية المجردة تجريداً تاماً وانما قلنا بنحوالاتحاد لئلا ينافيه ماسيذكر و هو او ينال الاشياء بالصورة الحاصله فيه .

قوله (ص ٢٤٣، س ٣) : «فما لم يدرك تلك الصورة الحاصله اولاً»

اى ما لم يكن مدركة سواء كانت مدركة لانفسها او للنفس و انما عمنا هكذا ليصير مقسماً للقسمين الاكثين والحاصل انه لا بد ان تدرك الصورة الحاصله اولاً و بالذات حتى تدرك بها ذوات الصور ثانياً وبالعرض .

قوله : «والا فان جاز ذلك نفى النفى» اى ان ا ليس عدم الادراك و جاز الادراك

فاما .....

قوله : «فالكلام فيه عايد جذعاً» بان يقال : اهو بذاته العاركة الجاهله يدرك

الصورة الحاصلة و هو باطل كما مر او بصور اخرى فيتسلسل او بصورة متحدة معه فهو المطلوب او الخلف .

قوله : «و كذلك حال النفس....» بل هاهنا اولى و أكد لانه اذا كان تركيب المادة والصورة الجسمائيتين اتحادياً كان تركيب المادة والصورة الروحائيتين كذلك بالطريق الاولى .

قوله (ص ٢٤٣، س ١٩) : «ثم ان وجود الاضافة الى شئ....»

اي لو سلم ان الاضافة امر موجود فوجود اضافة النفس غير وجود المضاف اليه للنفس فاذا لم يكن الصور المضاف اليها وجودها مرتبة من وجود النفس لكونها ضاماً فيها والضميمة ليس مفمومها في مرتبة مفهوم المنضم اليه ولا وجودها في مرتبة وجوده لم يكن النفس جامعة لها فكيف تكون عالمة فالنفس العالمة امية بالحقيقة حينئذ فليكن الادراك بنحو تحول المدرك الى المدرك حتى يصدق انه واجد له والماهية الامكانية بمجرد خلوها بحسب المفهوم عن الوجود اذا كانت مصححة لسلب الوجود فكيف لا يكون خلو النفس ماهية ووجوداً عن الصور مصححاً لسلبها عن النفس على مذهبهم .

قوله (ص ٢٤٤، س ١١) : «ذلك متاع الحياة الدنيا»

اي المالكية والوجدان في متاع الدنيا ليسا الا النسب الوضعية الاعتبارية فالوجدان في الحقيقة هنا ليس الا الفقدان والوصال ليس الا الهجران والحضور ليس الا الغيبة فان الوصال هنا ليس الا المساسة بين نهايات الاجسام مع التفرقة بين ذواتها .

قوله (ص ٢٤٥، س ١) : «وعالمة ايضاً في ذاته»

بناءً على اتحاد المدرك والمدرك فهذه الحكمة المشرقية من نتايج قاعدة اتحاد



المُدْرِك والمُدْرَك .

قوله (ص ٢٤٥، س ٣) :

«النفس الانسانية من شأنها ان تبلغ الى درجة تكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها» هذا فرع الفرع الاول فان المدركات بالذات اذا كانت اجزاء ذاتها فكذلك المدركات بالعرض اذلا بينونة فيهما فان الماهية محفوظة بينهما كما برهن؛ على ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن والوجود حقيقة واحدة مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك وايضاً كل طبيعة تعددت تخلل غيرها فيها و ينعكس عكس النفيض الى قولنا : كلما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدو ينضم هذا الى صغرى هي : ان حقيقة الوجود او الموجود لم يتخلل الغير فيها ويكون قوتها سارية في الجمع لان الكل يصير كبدن واحد له تتصرف فيها كتصرف النفس الجزئية في بدنها الجزئي وذلك لان اليجاد فرع الوجود و وجودها بعد البلوغ الى الدرجة القصوى قد علمت حاله فكذا اليجاد ويكون وجودها غاية الخليقة .

في القدسي : «يا ابن آدم خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلي» و ذكر الغاية مطلقة باعتبار فنائها في غاية الغايات .

قوله : «ووجوداً في انفسنا»

قوله : «ووجوداً في انفسنا» اي لانفسنا لا كما يقول القوم في الصور العقلية حيث ان لها وجوداً في انفسنا لا لانفسنا بل كما قلنا : ان لها وجوداً في انفسنا لانفسنا فكذا في العقل الفعال فانه غاية للنفس والوصول الى الغاية بنحو التحول .

قوله (ص ٢٤٥، س ١٨) : «فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الا الواحد بالعدد»

اي المحدود اما الواحد بالوحدة الحقيقة الحقيقية او الحقه الظليه . اي : ما لا

ثانى له من سنخه فالوجود المتقدم الذى فى السلسلة النزولية و به فاعلية والوجود المتأخر الذى فى السلسلة الصعودية و به كونه غاية كلاهما مشموله و لكون العقل ذا مراتب و متفنن التجلى و كل نفس تتحد بمرتبة و وجود رابطى منه لا يلزم ان تعلم كل ما يعلمه الاخرى او كل ما يعلمه العقل ولا تجزية و كثرة كما فى المعية القيومية للحق مع الكل وايضاً لاجل انه لم يتصور من التقدم والتأخر الا ما هو المشهور و كأنه لم يرتق فهمه من سجن الزمان الى الدهر ليعرف التقدم والتأخر الدهريين وهذان فى ترتيب الموجودات فى السلسلة الطولية فالعقل الفعال متقدم دهرأ و متأخر دهرأ و متأخر دهرأ وليس زمانياً و اليه اشير فى الحديث : «نحن السابقون<sup>١</sup> اللاحقون» وان كنت عارفاً بصيراً سائراً من الحق الى الخلق فاتل قوله تعالى : «هو الاول والاخر» وانظر اوليته فى السلسلة الطولية والنزولية فى عين آخريته فى العروجية و بالعكس اولية حقيقة الوجود على الماهيات السراية فى عين آخريتها باسقاط اضافتها اليها عنها . قوله (ص ٢٤٦، س ٤) : «بل ينتهى الى فيض علوى»

و هاهنا شق آخر لا بد من ابطاله كما فى سفر النفس<sup>١</sup> و هو ان يكون المخرج امراً غير عقلى كجسم او قوة جسمانية فيلزم ان يكون الاخص وجوداً علّة مفيدة للاشرف وجوداً فان غير العقل افاد العقل لغيره والمعلم البشرى معد و معلوم ان جسمه او صورته لا يعطى الكلى العقلى بل هو مفاض من الباطن على النفس واما الفياض المطلق فهو الحق الحقيقى الا انه لا بد من رابط للحادث بالقديم تعالى .

قوله (ص ٢٤٦، س ٩) :

«ثم من البين ان هذه الصور العقلية موجودة فى ذاته» اى ذات العقل الفعال :

١- نحن السابقون اللاحقون باعتبار اتحاد نفوسهم الشريفة مع الاسم الاعظم و تجليهم فى الاعيان الثابتة....

٢- مبحث النفس ط ١٢٨٠ هـ ق ج ١ ص ١٨٠



و هذا اشارة الى برهان آخر سوى كون العقل الفعال كمالات و غاية للنفس وانما الوصول الى الغاية انما هو بنحو التحول حاصل : ان النفس متحدة بصورها العقلية يستتضي برهان اتحاد العاقل بالمعقول؛ وهذه الصور العقلية عين الصور العقلية التي في العقل الفعال لان المعقول من الفرس واحد في اى عقل كان اذ لا ميز في صرف الشيء و لهذا يقال: علمى بكذا مطابق لنفس الامر اى لما في العقل الفعال و ما في العقل الفعال من صورها العقلية متحدة بذاته بمقتضى قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول والمتحد مع المتحد مع الشيء متحد بذلك الشيء .

قوله : « بخلاف النور المعقول » فانه غير الوجودات النورانية للمعقولات بالفعل.

قوله (ص ٢٤٧، س ٢) : « بواسطة حركات الافلاك الدائرة »

متعلق بخبر المبتداء التي هي القوة التي بها يتحفظ..... لا بالتى حدثت لان الهيولى ابداعية و حدوثها ذاتى لا من الحركات الفلكية نعم استعداداتها المتعاقبة بها و حدوث نفس ذاتها من جهة الامكان الذاتى في العقل الفعال و قوله (قدس سره) : « حدوث امر » مفعول مطلق نوعى واستعمال القوة في الهيولى ليس بمعناها في غيرها فان الاولى القوة الانفعالية والباقية القوى الفعلية .

قوله (ص ٢٤٧، س ٨) : « ويحدث معها القوة التزوعية »

اى الاشتياق والنزوع بالفعل معها واما نفس مبدء الاشتياق فقبلها؛ كما ان فعلية التحريك من العاملة المباشرة بعد الاشتياق واما نفس مبدئه فسابقة و ذلك لانه بقاعدة الامكان الاخرى فى السلسلة الصعودية تتخطى المادة من الاخرى الى الاشراف ففاضت المحركة العاملة اولا على المادة ثم المحركة الشوقية ثم اللامسة و هكذا على الترتيب و ذلك لان العلم افضل من العمل سواء كان ادراكاً او تعقلاً .

قوله (ص ٢٤٧، س ٩) : «ويحفظ بها»

لما كانت القوى عنده (قدس سره) مراتب حقيقة واحدة اسند فعل احديها الى الاخرى سيما في المدرك و خازنه لان اتحادهما اتم والا فاجتماع المثل عند الحسن- المشترك و حفظها عند الخيال. ان قلت : المراد بالحفظ نفس الاجتماع المذكور بقرينة قوله (قدس سره) بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس .

قلت : مع قطع النظر عن بُعد حمل الحفظ على الادراك يلزم طى ذكر الخيال في تعداد القوى .

قوله (ص ٢٤٧، س ١١) : «ولها قوة الوهم»

اي للمتصرفه قوة رئيسه عليها هي قوة الوهم المستعمله اياها و يناسب هذا قوله و يقال لها اي للمتصرفه حينئذ : المتخيلة و يحتمل ان يكون- المعنى : ان للمتصرفه قدرة التوهم و قدرة الذكر والاسترجاع بناءً على مذهبه من الاتحاد .

قوله : «فالغاذية شبه المادة للقوة الحاسة» كما يصح هذه الستة في هذه القوى وهي بالقوة كل سابقة منها متوجهة نحو اللاحقة يصح فيها و هي بالفعل اي في صورها فان المراد بالغاذية النفس النباتية و هي محصلة بالغاذية مواد الصور المحسوسة بالعرض و محصلة بالمصورة صورها ثم صورها شبه المادة للصور المحسوسة بالذات والصور المحسوسة بالذات والصور المتخيلة بالذات ستة المادة للصور المعقولة بالذات والمراد بالمتخيلة في كلماته الخيال كما لا يخفى .

قوله (ص ٢٤٨، س ١٨، ١٩) :

«ويكون بدئه و غايته شيئاً واحداً.....» ذكر من صفات العقل ثلاث :



احدها ان بدئه غايته بخلاف النفس بما هي نفس لان بدئها الطبع و غايتها العقل  
 وثانيها : ان علتها الفاعليه هي الغائية يعنى الواجب تعالى والمراد بالغائية المعبر  
 عنها بالتامة ما لاجلها الفعل من حيث التقدم فى العلم و بالغاية ما ينتهى اليه الفعل .  
 و ثالثها : ان ما هو فيه هو لم هو يعنى ان ذاته الوجودية النورية الواحدة  
 بوحدة جمعيه لا ماهيته الظلمانيه فهو مبدئه متقومة بوجوده لان شئيه الشئ  
 بتامه لا بنقصه لا تقوماً تركيبياً بل بمعنى ان العقل وجوداً و صفةً و فعلاً متحقق  
 بوجود مبدئه ظاهر به و فان فيه باق ببقائه لا بابقائه فالمائية فيه هي اللمية الفاعليه  
 فى الظهور واللميه الغائية فى الخفاء وكأنه قال اولاً : ان عليه الفاعليه هي عليه  
 الغائية . و ثانياً : ان علتها ذاته و مائته اذالمجرد بسيط لا مقوم له غيرها ولا مادة  
 له ولا صورة غير ذاته ثم ان ما هو فيه هل هو فهو الوجود على التحقيق فهذا بوجه  
 كالهولى على مذهب المصنف (قدس سره) فان ما هو فيها هو الصورة لانها فعليتها وهي  
 فاعلها لانيها شريكه العله و هي غايتها حيث تتحول الهولى اليها اولاً فيصير  
 هولى مجسمة ثم منوعه و كذا الوجود الخاص المحدود بالنسبة الى الوجود  
 المنبسط .

قوله (ص ٢٤٥، س ٦) : «وكما ان الغاذية.....»

وكما ان المنميه تنمى الجسم كذلك العقل بالفعل يكمل و يكمل وكما ان المولدة  
 تستخلف كذلك العقل تستخلف من النفوس فى ارض البدن خليفة تنصف بصفاته وتتخلق  
 باخلاقه و كما ان المصورة تصور فى الجسم كذلك العقل تصور فى صحايف القلوب و  
 الواح الخيالات و مثله الكلام فى القوى الجزئية .

قوله (ص ٢٤٩، س ١٠، ١١) : «وامسأك لما يجذبه»

اى لما كان للقوى اقتفاء اثر واحد وروح فعلها واحد. فان شئت قلت: المدركة جاذبة والحافظة ماسكة. و ان شئت قلت: الجاذبة الطبيعية محضرة والماسكة حافظة. قوله : «بل فى كل عالم...» حتى فى عالم اللاهوت اذ فى كل انسان جوهره لاهوتيّ هي اللطيفة الخفويّة و يقال لها سر الحقيقة لكنها فى الانسان الكامل بالفعل قوله : «فيه ماهيّة الكل» اشارة الى تفوق عالمها على عالم العين كما قال على عليه السلام: و فيك انطوى العالم الاكبر لان الماء فى عالم العين ليس ماهيّة الماء و ذاته بل جزئى مختلط بالغرايب من الاين والمتى والوضع والجهة و نحوها بخلاف ما فى عقلك فانه ذاته و صرفه و ان كان لك ماء جزئى ايضاً فى خيالك و آخر فى حسك و هو المحسوس بالذات من الماء المادى و آخر فى بدنك كالبلغم و هو الوجود الشبهى للماء وقس عليه النار والهواء والارض وغيرها من الحقايق بل مما به تفوقه على العالم ان فيه ما وراء العالم من اسماء الواجب بالذات .

قوله (٢٥١، س ١٠) : «بواسطة مرض بولموس»

بولى باليونانية هو الشئ العظيم و موسى هو الجوع وما يقال فى ترجمته «گاو جوع» من باب التشبيه فان الشئ العظيم يشبه بالثور لا ان بولى معناه «الثور» و فى اليونانية يقدم المضاف اليه على المضاف كما فى الرسام والبرسام و ليس هذم الترجمة او تسميته المتأخرين من اطباء اياه بالجوع البقرى لان البقر كثيراً ما يصيبه هذا المرض فانه خلاف الواقع هذامعنى حقيقته هذا اللفظ واما حقيقة هذا المرض فهي انه جوع الاعضاء مع شبع المعدة فيكون الاعضاء جائعه اى مفتقرة الى الغذاء والمعدة كارهة هو مزاج بارد شديد فى فم المعدة مخدر لقوتى الحس والجذب



فينقص الغذاء و يشتايق اليه الاعضاء و ذلك لان الاحساس بالجوع يتم بامر ين القوة الجاذبة والقوة الحاسة فان العروق تأخذ في الامتصاص و صب السوداء الى فم المعدة بلذعه و يفعل به ما يفعل مص العروق وعند خدارته بالبرد المفرط لا يشعر بذلك .  
قوله (ص ٢٥١، س ٢٠) :

«مصرفة الهم الى المتخيلات. الى قوله : فينجر تخيلها الى مشاهدتها» هكذا في سفر النفس<sup>١</sup> ايضاً و ليس المراد ما يترأى من ظاهر اللفظ ان التخيل يستحكم فينجر الى التمثل والا كان التخيل المطعوم اللذيذ و نحوه لاهل العيش في الدنيا متمثلة في— الآخرة وليس كذلك «ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم ناراً» فاكل اللذيذ من الحرام هاهنا صورة هناك اكل الزقوم والضريع كما يمثل في— النوم الذي هو اخو الموت سنون الرخا ببقرات سمان و سنون القحط ببقرات عجاف وليس ذلك التمثل كالتخيلات الاختيارية بل مسبب الملكات فالمراد ان التخيل المشفوع بمداومته الاعمال الصالحة المورثة للملكات موجبة للتمثل بصورة لذيدة مناسبة لتلك الملكات .

گر ز دست رفت ايشار زكوة      ميشود آن جوى شير آب نبات

«ان في الجنة قيعاناً غراسها قول القائل سبحانه الله» وايضاً كل ما في عالم المثل خيال الانسان الكبير كما ان كل ما في الخيال الصغير مثال و يسمى هذا مثلاً مقيداً و ذاك مثلاً مطلقاً و يسمى عالم المثل بالخيال المنفصل والكل رقيق وليست بحقايق وفي سفر النفس بدل قوله : بعد رفع الوهم هنا . بعد رفع البدن و هو الاولى ويمكن ان

يراد برفع الوهم ترفعه و ترقيه و بالجملة عندنا ملازمه عقلية بين الاعمال والملكات  
الحسنة و بين الصور اللذيذة و كذا بين الاعمال السيئة و ملكاتها و بين الصور المولدة  
الا بالتوبة والشفاعة .

قوله (ص ٢٥٣، س ٦) : «اما بحسب نقصان الغريزة»

و كون شقاوة ناقص الغريزة حقيقته لمحروميته عن تلك الغبطة العظمى و  
استعداده بحسب ذاته النوعية لا الشخصية.

قوله (ص ٢٥٣، س ١٣) : «من غير شعور بمولم»

فاهل الشقاوة الاولى اهل الحجاب العظيم و اصحاب الاخيرتين اهل العذاب الاليم  
و كونهما شقاوة عقلية مع كونهما مولمتين لان مرادهم الايلام الروحاني كما سيقول  
في آخر الاشراف فهذه عند الفلاسفة والحقان لاصحابها الآلام الحسية ايضاً لحقية  
المعادين و عقليتهما باعتبار فقدان السعادة العقلية المذكورة لمانعية السيئات او  
الجهل المركب عنها و هذا معنى كونهما شقاوة حقيقية ايضاً .

قوله : «فهو النقص الذاتي» اي بحسب الفطرة الثانية .

قوله : «اولها نقص جوهره» كنفس الطفل قبل بلوغ اشده والاقسام الخمسة  
مذكورة في سفر النفس ابسط من هنا .

قوله (ص ٢٥٤، س ١٨) : «فالجهل باصول المعارف و كيفية الترتيب»

والحاصل اشتراط تحصيل علمين عظيمين :

احدهما: العلم الاعلى لتحصيل اصول الحكمة والاطلاع على القواعد الالهية



اوالمعرفة القصوى الحاصلة بالرياضات على وتيرة اهل الطريقة .  
و ثانيهما : علم الميزان لمعرفة كيفية الترتيب « ادع الى سبيل ربك بالحكمة  
والموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هي احسن ، وزنوا بالقسطاس المستقيم » و  
بالجملة العلم الاعلى لازم لتحصيل مواد البراهين والميزان لتحصيل صورها  
والانتقال على اقرب الطرق مثل ان ينتقل من كون الوجود متحققاً بنفسه و ابائه عن  
العدم الى وجوب حقيقته ومن اشتراكه المعنوى الى وحدة حقّة لمعنونه و من انه  
لا ميز فى صرف الشئ الى التوحيد والبساطة فهذه و امثالها العثور على الجهة التى بها  
يقع الاهتداء .

قوله (ص ٢٥٦، س ١) : «ومملكة العارف اعظم»  
فان العارف لما كان وجوده فانياً فى وجود الله تعالى و كذا حيوته فى حيوته  
و ارادته فى ارادته وقس عليها جميع صفاته فملكته فانية فى ملكته .

قوله (ص ٢٥٦، س ١٠) : «انه فاسدة»  
بناءً على عدم تجرد الخيال و ساير القوى الباطنة الجزئية والنفس و ان كانت  
مجردة لكنها كانت عقلاً بالقوة هيولانياً و كمالاً قوام للهولى الاولى الا بالصور  
الحسية كذلك لا قوام للعقل الهولانى الا بالصور العقلية والمفروض انه خال بعد  
عن الكل حتى الاوليات والحق ان الخيال وان لم يجرد عن المقدار لكنه مجرد عن  
المادة كما مر .

قوله (ص ٢٥٧، س ١) :  
«تتعلق فى الهواء بجرم مركب من بخار و دخان» و ذلك لان المتعلق الاول  
للفنفس فى هذا العالم الارضى ايضاً ليس الا البخار المنبعث من التجويف الايسر للقلب

السارى فى الشرائين والاعصاب و هذا البدن وعاء صائن له فلاغرو عندهم فى تعلقها  
بالبخار والدخان بعد خراب هذه الابدان .

قوله : «من اعمالهم السيئه مثلاً» بضميتين .

قوله : «ان الجهال والفجرة» ليس السراد بهم المختوم على قلوبهم او الاشقى منهم  
اذ لا طريق لهم الى عالم العقل فكيف نجوا بعد التجرد عن القوى الجزئية الى الروح  
الاكبر؛ بل المراد بهم اما الكاملون فى العلم الذين يعرض لعقلهم العملى جهل «متاً» و  
بتسويلات النفس ارتكاب الفجور فبعد الموت لهم فلاح بنور العلم واما المراد التجرد  
عن القوى الجرميه فى الدنيا والفوز بالسعادة الحقيقية بالرياضة فيها .

قوله (ص ٢٥٨، س ٤) : «فاى لذة فى ادراك المعلومات الاولى»

اى ما قرروه مما نقله قبل ذلك و اما هاهنا فالمفروض النفوس الناقصة الساذجة  
حتى عن الاوليات وما ذكره من الاوليات مثل الكل اعظم من الجزء يمكن ان يدفع بان  
من [لم يصر] عقلاً بالفعل لعدم استحصال النظريات لا ينحصر معلوماته فى الاوليات  
بل البديهيات الستة من المحسوسات والتجربيات والمتواترات و غيرها اخرجت عقله  
الهيولانى عن القوة الى الفعل بل هنا اشياء آخر ينالها الفطرة السليمة «فطرة الله التى  
فطر الناس عليها» مثل ان ما هو بالفعل من كل جهة مطلوب و ان البقاء محبوب و ان  
الفناء مرغوب و ان لم يأتوا البيوت من ابوابها ولم يعلموا ان ما هو بالفعل من جميع  
الوجوه هو الله و ان المحبوب من البقاء ينبغى ان يكون هو بقاء النفس القدسيه و  
غنائها عن البدن وآلاته و انه كيف يطلب و يستحصل و مثل ان الوجود خير والفعلية  
فضيله والقوة تقيصة والانسان الكامل بالفعل محمود له السيادة على الكل و ان  
لم يسمه باسم و غير ذلك من الفطريات التى تحتاج الى منبه او لا و ايضاً كل يعلم ذاته



بالعلم الحضورى ولو كان علماً اجمالياً بل بارئاً بنفس علمه بذاته كذلك<sup>١</sup> .

قوله (ص ٢٥٨، س ٩، ٨) : «ففى ادراك الوجودات العقلية و نبيل هوياتها»

اى ادراكاً حضورياً فمن مستسعد سعادة عقلية يعلم العقل الفعال بانه مخرج النفوس القدسية من القوة الى الفعل و انه لا حاله منتظرة له و غير ذلك من احكامه و ربّ مستسعد يتصف بصفات الفعل الفعال فهو يعرفه شهوداً فيقال له انه مدرك الوجودات العقلية و نائل هوياتها و فى ذلك فليتنافس المتنافسون .

قوله (ص ٢٥٨، س ١٥) : «مع جرم تام الصورة الكمالية»

اذ للفلك طبيعته خامسة ثم نفس منطبعة يتصور بها اوضاعه الجزئية و لوازمها ثم نفس كليه تعقل بها الكليات و تدرك بها اذواتها المجردة و معاشيقها العقلية المفارقة المتشبه بها فتعلق جوهر نفسانى بجرم ابداعى حى كامل الصورة كتعلقه هنا بعدد المفارقة عن البدن العنصرى بيدن عنصرى آخر حى ذات نفس اخرى وهذا شىء لا يقول به التناسخية ولا صحيح فى نفسه والذى يقول به التناسخية تعلق النفس بعد المفارقة بنطف ونحوها قررت فى ارحام وما يجرى مجريها استدعتها من جهة نسبة استعداداتها نفوساً .

قوله (ص ٢٥٩، س ٩) : «ممتنعة الحركة المستقيمة.....»

جائز الحركة المستديرة بل واقعتها بنبعيه فلك القمر لانه يحرك النار فكيف ما يتصل به واقرب منه فكانه فلك عاشر .

قوله (ص ٢٦٠، س ٢) : «ولعل عدد نفوس الاشياء غير متناهية»

والافلاك والفلكيات متناهية ولا نسبة لغير المتناهى الى المتناهى «قل لو كان

١- يعنى ان كل مجرد بنفس علمه بذاته عالم ببارئه و علته والعلمان مطويان فى ذاته مع ان علمه بذاته لا يحصل الا بشهود علته اولاً .

البحر<sup>١</sup> مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً»  
والكلمة تدوينيه<sup>٢</sup> و تكوينيه<sup>٣</sup> و يوم القيامة<sup>٤</sup> يوم الجمع «قل ان الاولين والاخرين  
لمجموعون الى ميقات يوم معلوم<sup>٥</sup>» .

قوله (ص ٢٦١، س ١١) : «وكذا وجود كل مركب طبيعي بصورته الكمالية»  
تكلم اولاً في التركيب العقلي من الجنس والفصل و كان مراده من الصورة هناك  
الفصل الحقيقي اذ جعل عطفه التفسيري مبدء فصله الاخير وهنالكلم في التركيب الخارجى  
فشيئيه<sup>٦</sup> البدن و وجوده بصورته النوعيه<sup>٧</sup> المركبه<sup>٨</sup> و بصورته الشخصية<sup>٩</sup> اى الشكل  
والهيئة و بالصورة بمعنى ما به الشئ بالفعل وهى النفس الناطقة و كلها باقيه<sup>١٠</sup> فالبدن باق  
بهويته و بهذيته ولا مبالاة بعدم بقاء المادة الاولى لعدم مدخلتها فى فعلية<sup>١١</sup> البدن و  
هويته على ان الوجود الخاص الذى به يطرد العدم عن الماهية حيثية<sup>١٢</sup> هويتها و  
هذيتها و هو باق غير متبدل والتبدل والسيلان فى مجاليه لا فى ذاته التى هى جهة<sup>١٣</sup>  
وحدة المتكثرات و حيثية<sup>١٤</sup> بقاء المتبدلات فالوجود هو العروة الوثقى التى لا انفصام  
به للماهيات و هذه العلاوة هى مفادة الاصل الثانى .

قوله (ص ٢٦٢، س ١٢) : «الثالث ان الشخص الواحد الجوهرى.....»

اعمال هذا الاصل فى المطلوب من وجهين :

احدهما : ان الاشتداد حركة و هى متصله<sup>١٥</sup> واحدة والاتصال الواحدانى مساوق  
للوحة الشخصية<sup>١٦</sup> فالصورة البدنيه<sup>١٧</sup> واحدة و هى فى الاشتداد الى ان يتصل بالصورة  
القائمة بالذات الغنيه<sup>١٨</sup> عن المادة من الصورة البرزخية فتحد بها<sup>١٩</sup> فلايتوهم ان اهل مرتبة

١- س ٦٤، ٤٢ ٢- س ٤٢، ٣٤

٣- فيتحد بها



من مراتب البدن من الطفولية والترعرع والشباب والكهولة والشيخوخة يحشر فان محشورية تلك الصورة البرزخية محشوريتها لان هذيه الشخص بوجود نفسه فالبدن مع تفاوت اطواره بالديوية الطبيعية والبرزخية والاخرية و تفاوت الديوى بالصوبة والترعرع والكهولة والشيخوخة والاخرى بالصباحات والتشويهاات واحد شخصى للوحدة الشخصية فى النفس المشخصة له فليس شىء من تلك المراتب البدنية مشخصاً حتى يلزم عوده بخصوصه .

و ثانيهما : ان الاشتداد اينما تحقق تغير استكمالى و فى التغير الاستكمالى كل تال من الكمال والفعليه مشتمل على المتلوو على شىء زائد و هكذا فى متلو المتلو بالغاً ما بلغ فالصورة البدنية البالغة الى الكمال و الى درجة الاستغناء عن المادة و رتبة الاتحاد بالصورة البرزخية والاخرية مشتملة على جميع درجات البدن الديوى و فعلياته بنحو اعلى و اتم لا يشذ عنها شىء الا ما هو من باب الحدود والنقايس بل حشر العقل بالفعل حشر الجميع بنحو اعلى لان المعنى جامع فعليات الصور والفرق بين الوجهين ان الاول فى المتصل المتشابه الاجزاء والثانى فى المتصل المعنوى المتفاضل المراتب . ثم ان هذين الوجهين من الثالث مع الاصلين الاولين المنشعب اولهما بوجهين لان الصورة التى شيئية الشىء به اعم من الصورة المتنوعة و من الصورة بمعنى الشكل والهيئة كما قلنا كلها تدل على ان المعاد هو المبتدء والفرق بينها: ان الاول من الاول و كذا الاصل الثانى جاريان فيما لاهية له ولا شكل كالمجرد المضاف اذا صار مجرداً مرسل فحشره حشره بعينه و ان كان منسلخاً عن الكونين الصوريين و يكون الصور كالاظلة الغير الملتفت اليها و كذا الثانى من الثالث له عموم الجريان و تصحيح الهو هوية من باب جامعية الكامل فعليات الناقص دون حده و فقده لا من باب جامعية الفصل الاخير

سوابقه .

قوله (ص ٢٦٢، س ١٤) : «بل الوجود كلما كان اقوى كان اكثر حيطة...»

و نعم ما قيل :

زلف آشفته؛ او موجب جمعيت ما است چون چنين است پس آشفته ترش بايد کرد

وما قيل ايضاً :

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعيت از آن زلف پريشان کردم

و كلما توغل في الجمعية اشتدت الوحدة لان السلب والفقدان يقل ويندر

الى ان يعوز و يفقد والوجود والوجدان يتوفر و يعزز الى ان يحيط بالكل وتكون

اوحده .

قوله : «كوجود الافلاك والكواكب» لعلك تقول: ليست هذه من قبيل الصور

المثالية التي في عالم المثال الاكبر او الاصغراذ لا مادة في المثال اصلاً بخلاف هذه

فالهيولى وان لم يكن قوة فعلية لكنها قوة انفعالية فلا نسلم ان وجودها بلا شركة

الهيولى مطلقاً كيف والهيوليات متخالفه بالنوع عند المشائين فهيولى كل فلك متخالف

نوعاً مع هيولى الفلك الاخر و كذا مع الهيولى المشتركة العنصرية فعندهم هيولى

كل فلك تستدعي صورته الخاصة ومقداره الخاص . فنقول: اولاً بناءً [على] ما قاله

(قدس سره) على مذهب آخر من ان هيولى الكل واحدة وانها بما هي هيولى لا اختلاف فيها

اذ لا ميز في صرف القوة .

و ثانياً : انه استعمل لفظ الاستعداد وهو القوة الشديدة القريبة السابقة زماناً كما

قال بعد سطر بلا شركة الهيولى بالاستعداد ولم يقل بالقوة .

و ثالثاً : انه استعمل لفظ مادة في موضعين و هي الهيولى المعجمة و حيث



قرن الهيولى بالاستعداد و علّل بقوله اذلا مادة قبل وجودها اراد بها الهيولى الثانية والمعجمة اى لا مادة سابقة عليها سبقاً زمانياً حيث اتّها مخترعات والمخترع غير مسبوق بمدة حتى يكون خصوصية المقدار منسوبة الى المادة المعيّنة كما فى -  
العنصریات حيث ان المادة الرطبة تستدعى المقدار العظيم فى المناميات لقبول زيادة التمدد من القوة المنمية اذ الرطوبة كيفيّة بها يكون الجسم سهل الانقياد والمادة اليابسة تستدعى المقدار الصغير فيها لعدم تمكنها من قبول التمدد من المنمية اذ اليوسة كيفيّة يكون الجسم بها غير الانقياد و قس عليه الهيئات والصفات الاخرى و من قبل الافلاك والصور المرآتیّة .

قوله : «ولا شبهة ؛ الى قوله : لها وجود» لكونها متميزة و مؤثرة و مخبر عنها و كل من ذلك دليل الوجود .

از خیالی صلحشان و جنگشان وز خیالی نامشان و ننگشان  
اللهم الا بالنظر العامى الجاهل فيقول بانها معدومة ولا يفهم انها هى التى يدعن بوجودها فى نومه او مرضه او اختلاساته الاخرى .

قوله (ص ٢٦٣، س ١٢) : «ولضعف الهمة»  
و لكونها مرآئی ملاحظة الخارجيات الماديّة و كونها مما ينظر بها لا مما ينظر فيها .

قوله (ص ٢٦٣، س ١٦) : «انك قد علمت ان القوة الخيالية .....»  
لعلّك قد سمعت سابقاً ان الخيال شأنه ليس الا الحفظ والمذكر حين التخيل فى اليقظة او النوم هو الحس المشترك فانه يدرك بوجهه الداخلى اذ علمت انه كمرآت ذات وجهين بسايط الصور المحزونة فى الخيال وما ركبه المتخيلة منها ثم يحفظ الخيال

هذه المخترعات ايضاً فالاولى ان يجعل من الاصول مجرد الحس المشترك بل جميع الحواس الباطنة اذ لولاها لما حصل الاطلاع على جزئيات مافى الجنة والنار حيث ان العقل يدرك الكليات لا غير الا ان مجرد الخيال لما كان احوج لتبقى الموعودات فى الذكر بكل احد بما يوافق ملته و لذا قال تعالى «وأتوا به متشابهاً» اقتصره على ذكره .

قوله (ص ٢٦٤، س ١) : «ان الله تعالى قد خلق النفس.....»

الفرق بينه و بين الرابع غير خفى اذ فى الرابع كان الكلام فى تعيين الصُّور والمقادير حيث لا يلزم التخصيص بلا مخصّص و فى السادس كان فى انفسها و ايضاً كان الكلام فى المزاج فى ان الصور والمقادير تكون من الجهات الفاعليّة ولم يخرج منه ان الفاعل ما هو و هنا قد خرج انه النفس باذن الخلاق المطلق .

قوله (ص ٢٦٤، س ٢) : «بلا مشاركة المواد.....»

فالنفس الناطقة فاعل الهى لائتها تخرج الصور من الليس المحض الى الايس لا كالفاعل الطبيعى فانه مبدء الحركة اذ المادّة كالعناصر موجودة و هو يتركبها ويغيرها من حال الى حال .

قوله (ص ٢٦٤، س ٤) : «والاشخاص المجردة»

كالكليات العقلية فانها من حيث انها فى موضوع شخصى هو النفس شخصيات هذا على المشهور و على رأيه (قدس سره) شخصيتها اظهر لان شخصها وجودها كيف و هى ذوات مجردة و مثل نورية مشاهدة عن بُعد و كالنفوس القدسية المتصورة من اهل القدس لاهل القدس .



قوله (ص ٢٦٤، س ٨) : «بالوهم»

انما نسب الى الوهم مع ان هذا المخلوق صورة لان الوهم رئيس القوى الحيوانية و مستعملها بحيث قيل ان النفس الحيوانية هي الوهم وما عداه قواه و قد قيل ان النفس الحيوانية مجموع القوى و هذا سخيـف للزوم التركيب والحق انها الاصل المحفوظ في القوى .

قوله (ص ٢٦٤، س ١٠) : «والعارف يخلق بالهمة»

العارف اما عارف بمعنى المطلع على الحقائق فقط واما عارف بمعنى المتصرف المقتدر فقط واما عارف بمعنى الجامع لهما وهو ذو الرياستين الفايـز بالحسينين فمراد الشيخ بالعارف: الاخير ان؛ لا الاول و مراده بخارج محل الهمّة انه يصير عيناً مشاهداً للحس المشترك لا انه في المادة .

قوله (ص ٢٦٥، س ٤) : «مع صفاء المحل»

والمراد بالمحل الهيئة و صفائها بالنسبة الى المادة اولاً مواد طبيعية لصور اخروية ، و كذا بالنسبة الى ماهيات الصور الدنيوية اذ للكلـى الطبيعي حصص اوـ المراد به القالب المثالي او المراد به النفس من حيث انها مظهر بفتح الميم للصور في مقامها النازل الجزئي كما انها مظهر بضم الميم في مقامها العالي الكلى فمن حيث الملكات الحميدة فاعل و من حيث انها ملتدة قابل و نعم ما قيل <sup>١</sup> :

كانِ قنـدم نيستان شكّرم      هم زمن ميرويم و هم من خورم

قوله <sup>٢</sup> : «الهيولى التى هي القوة» كذا الظلمة والصورة اى الصورة التى هي

١- والقائل هو العارف القيومى مولانا الرومى (قده)

٢- قوله: الهيولى التى هي القوة . ما رأينا موضع هذه الخاشية

٢- قوله: «الهيولى الى آخره» لم يوجد في الصفحة التى خاشيته هذا ولا قبلها ولا بعدها على ظنى ان

ذات ثلاث شعب من الطول والعرض والعمق وهي التي عالمها فرق الفرق متشابكة بالعدم من حيث شوبها لتباعد المكانى والسيلان الزمانى من جهة تبدلها الذاتى و تجددها الجوهري فيغيب بعضها عن بعضها و بعضها عن كلها و كلها عن كلها و كذا الطبيعة السائلة التي هي المنوعة للأجسام اولاً والمحمية المذيبة للأجسام النوعية و هذه الثلاثة يظهر ناريتها و ظلمتها لمن اليها وحدها و بشرط لا عرية بريه عن الانوار التي معها من الحياة النفسية والعقلية والحياة السارية الالهية و توابعها فعند ذلك يظهر موحشيتها و ظلمتها و دثورها و اذابتها كما فى يوم تميز الخبيث من الطيب لان النور والحياة والبقاء والثبات و غيرها من الكمالات تعود الى صقع الله نور الارضين والسموات فلم تبق لها الا الدثور والبوار والتعدد والتفرقة والتبار والمجد والعظمة «والملك لله الواحد القهار» و سبب ايلامها لاهلها ان يوم كشف الغطا لا يبقى فى كفهم من الوجود الا هذه التمددات والتجددات بل العدمات و كانوا صفر الكف عن الفعلية والمجردات لرجوع كل شىء الى سنخه الوحدة والجمعية والنور الى نور الانوار والقوة والتفرقة الى دار البوار سجن الملك القهار و هؤلاء طلبهم و محبتهم و عشقهم فى الدنيا كانت مصروفة الى الطبيعة و لوازمها و الى الاجسام و قواها .

قوله (ص ٢٦٥، س ١١، ١٢) :

«ان المادّة ؛ الى قوله : ليست حقيقتها الا القوة والاستعداد» اعمال هذا الاصل

من وجهين:

احدهما ان المادّة فى الدنيا لاجل ورود الكون والفساد وحمل القوة والاستعداد

وهذه لا يكون فى عالم الآخرة لانه عالم الوصول الى الغايات وانقطاع الحركات وهي



دارالمثوبات والمجازات وليس هناك سبق استعداد زمانى و استكمال هيولانى لآته بعد طى السماوات ولوازمها وليس فى عرض هذاالعالم بل فى طوله والدنيا مزرعة الآخرة يوم حصاد المزروعات فالمادّة غير موجودة هناك والانتقلت الآخرة دنيا.

و ثانيهما : ان ليست حقيقتها الا القوة والقوّة ليست شيئاً فعليّاً و ليست هوية الشئ المادى بها حتى لو لم تكن الهيولى فى الموجودات الاخرية لم يتم عينيتها مع الموجودات لان جميع ما هو من باب الفعليات حتى الامتدادات والصور الجسمية موجودة فيها والمفقود ليس الا الهيولى التى هى من باب العدم و عليها مدارالديوية و تلك الصور اخروية .

قوله : «و منبعها الامكان الذاتى» فان العقل الفعال بوجوبه منشأ النفوس الناطقة و بوجوده منشأ الصور النوعيّة الطبيعيّة و بإمكانه منشأ الهيولى المشتركة .

قوله (ص ٢٦٥، س ١٦) : «منقسمة الى طائفتين»

و بعبارة اخرى الى سلسلتين: سلسله العقول الطولية لمكان العلية بينها و لكن يصدر عن كل واحد منها واحد منها على رأيهم و هى الانوار القواهر الاعلون و : سلسله العقول العرضية والطبقة المتكافئه التى لا عليّه لكل منها بالنسبة الى الآخر وهى المسمّاة عندهم بارباب الانواع واصحاب الاصنام و هى الانوار القاهرة الادنون و لكل منها عليه بالنسبة الى الافراد الطبيعية من نوعه بل هذه الطائفة منشعبه ايضا الى طائفتين طائفة ارباب انواع عالم المشال من الصور للطائف القائمة بذواتها و طائفة ارباب انواع عالم الطبيعة من الصور القائمة بالمواد كما هو مشروح فى كتبهم .

قوله (ص ٢٦٧) : «و روحه باق»

ولو لم يكن الابقاء للروح لكفى لان شيئية الشئ بالصورة والروح صورة بمعنى

ما به الشيء بالفعل كيف والصورة الشخصية بمعنى هيئته و شكله ايضاً باقية فمع بقاء هذيتة الروح وان تعلق بصورة طير مثلاً كان ذلك البدن الانساني هذا البدن الطيرى والمراد بتبدل الصور تبدل الصور الدنيوية والبرزخية والاخرية .

قوله (ص ٢٦٧، س ١٦) : «والفعل هناك مقدم على القوة»

والقوة فى موضعين ليست بمعنى واحد فان القوة الدنيوية الاستعداد والقوة الاخرية القدرة والشدة و هي الملكات التى هي مبادئ القوى الاخرية والملكة بعد تكرار الفعل فهذه هي القوة التى هي اشرف من الفعل الذى هو نفس الصورة المنبعثة عن الملك وايضاً يمكن ان يكون القوة المتأخرة عن الفعل فى الآخرة كون الملكة بحيث ينبعث عنها الصور فان الكون المذكور متأخر عن نفس ذات الكون وايضاً هي القوة بمعنى شدة التأثير و حصلت بعد تكرار الافعال و هذه القوة اشرف لان تكرار الفعل لاجلها و وسيلة اليها و غاية الشئ اشرف منه .

قوله (ص ٢٦٩، س ١٢) : «واخرى بمنع فناء الانسان....»

هؤلاء وان نطقوا بالحق من ان الانسان لا يعدم بالحقيقة لكنهم فى شقاق مع اهل التحقيق حيث ان شيئية الشئ على قول هؤلاء بالمادة لا بالصورة بل تشخصه ايضاً بالمادة فى تجرد بقاء اجزاء متجزيه او غير متجزيه من اجزاء بدن الانسان الاصلية لو صح بقاءها معطلة يقولون انه باق بعينه والاجزاء الاصلية هي الاعضاء المتخلقة من المنى كالاغصاب والاعوتار والعظام والعضلات والشرائين والاوردة و نحوها والحق ان شيئية الشئ بصورته والانسان لا يعدم بالحقيقة بل كل شئ يعدم على الظاهر و هذا انما هو لاجل بقاء صورته فى علم الله بل فى الالواح العالية بل فى النفوس الارضية والارتفاع عن نفس الامر؛ بالارتفاع عن جميع مراتبها و بالارتفاع عن مرتبة



مخصوصه<sup>٢</sup> كلوح المادة فقط .

قوله (ص ٢٦٩، س ١٩) : «بناءً على ان الروح جرم لطيف»

فليس مجرداً في ذاته فضلاً عن التجرد في فعله حتى يقال يصير الروح غنيّاً عنـ  
البدن و عن استعمال قواه مكتفياً بذاته ويصير عقلاً بالفعل بل عقلاً فعالاً مبتهجاً  
بذاته و بما هو باطن ذاته فُرحاناً بقاء الله تعالى وملائكته المقربين والعقول القديسين  
لان المدرك لا بد ان يكون من سنخ المدرك بل الوصول الى الغايات و نيل المجازات  
بنحو التحول والفساء لا الاتصال الاضافي فاين الجرم اللطيف من هذا المقام الشامخـ  
الشريف فالموت عندهم انعدام ذلك الجرم و ذلك البدن والله تعالى يعيدهما اي  
يوجدتهما تارةً اخرى للحساب والمجازات بناءً على جواز اعادة المعدوم بعينه او  
تفرق اجزائهما لا انعدامهما والاعادة جمعهما بنساءً على ان شيئية الشيء بالمادة لا  
بالصورة كما مرّ .

قوله : «كما بينه العلماء...» حاشاهم عن ذلك الا واحد من الاطباء وهو «محمد  
بن زكريا» و قوله غلط لان لذة النظر الى وجه الجميل من غير سبق للاشتياق والابتلاء  
بفراقه ليست رفع الالم بالضرورة ولو كان في بعض اللذات رفع الم كان ذلك الرفع من  
عوارضه لا ذاته فهو من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات نعم ربما يناسب ما ذكره لمقام  
الموعظة بان يقال: لذة الاكل رفع الم دغدغة السوداء لفم المعدة و لذة الشرب رفع  
الم التهاب الاحشاء و لذة الوقاع رفع الم دغدغة التي للاوعية و هكذا لكي ينزجر  
الطباع و يتقبل الاسماع و ان كان رفع الالم مثلاً مفهوماً واحداً و يتحقق بغذاء ما  
و لذات المذوقات درك خصوصيات ومزايا وجوديات غير محتاج اليها في رفع الم  
الجوع .

قوله (ص ٢٧١، س ١٠) : «يلزم اما تعذيب المطيع»

يعنى ان لو حظ وصف الكفر قيل : انه كافر بقول مطلق فان بدن المؤمن انطوى فيه فعذب يلزم تعذيب المطيع و ان روعى جانب الايمان و نعم يلزم تنعيم العاصى و ان لو حظ الجسمانى والوصفان فعذب ونعم يلزم اجتماع المتقابلين فى جسم واحد .

قوله (ص ٢٧١، س ١٢) :

«والجواب بتذكر ما اسلفناه فان حقيقة المؤمن بصورته والصورة بمعنى مابه الشئ بالفعل فى المؤمن نفسه الناطقة بل المؤمن بروح الايمان و بالعقل بالفعل النظرى والعملى و محل الايمان لا يمكن ان يؤكل ابل ما يمكن ان يناله الكافر الواقع فى هاوية الطبيعة و لوازمها . اين الدرّة البيضاء من ذرة الهباء والصورة بمعنى هيئة هيكله لا تصير ايضاً مادةً لصورة اخرى «اذ صورة بصورة لا تنقلب» والتصادم فيها واقع و كل مادة اذا اخذت مع صورتها الملتبسة بها فهى مادةً لصورة اخرى بالعرض كما قرر فى موضعه فكل مأكول انخلع عنه صورته السابقة ثم يكتسى صورة المغتذى فما يصير جزء بدن الكافر هو الهيولى المجسمة والايمان ليس بالهيولى ولا بالجسم .

قوله (ص ٢٧١، س ١٨) :

«والجواب بعد تسليم ما ذكر ان الهيولى قوة قابلة.....» هذا جواب جدلى ضعيف بنائه على تسليم ان الهيولى لا علاقة لها مع مقدار مخصوص وليس فى ذاتها قبول كم مخصوص لكن بمجرد هذا لا يتم الجدل لان الهيولى و ان لا علاقة لها مع المقدار المخصوص الا ان تنهى الابعاد بالبراهين المحكمة اوجب التخصيص و هيولى الفلك ايضاً لا تقبل غير مقداره اما بذاتها كما عند المشائين لقولهم باختلاف -



النوعى فيها واما بصورته النوعية كما عند المصنف (قدس سره) فكيف مع الابدان الغير المتناهية واما القبول على التعاقب الزمانى الذى جعله المجيب فرداً خفياً ولا فرد جلى هنا ففيه انه لو جاز التعاقب الزمانى فى النشأة الاخرى ولم تصير حينئذ نشأة دنيوية لكفى فى الجواب ولم يكن حاجة الى عدم علاقة الهيولى بالمقدار المخصوص والمساحة المحدودة فان قبول الهيولى المقادير المتعاقبة هناك يكون كما هنا .

فالجواب التحقيقى كما اشار اليه (قدس سره) بقوله : و زمان الاخرة..... ان الصورة البرزخية والاخرية غير محتاجة الى المادة الدنيوية اذ لو كان معها هيولى لكانت عين الدنيا لا مجازاتها و مكافاتها ولو قلنا : ان الملكات مواد صورها لم يكن المادة بالمعنى المصطلح بل بمعنى آخر و زمان الاخرة فى عين كونه كساعة بل كلمح البصر او هو اقرب لكونه السرمداً والدر على مراتبه والكل بسيط مبسوط فهو كما وصفه الله تعالى بقوله : «فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة» فكيف اسبوعه و شهره و عامه فهو وعاء نسبته الى جميع مراتب الدهر والزمان نسبة اليوم الزمانى الى ساعاته و دقائقه بل نسبة الحق المحيط الى الوجودات و مكانها فى عين كونه كنقطة كما ورد «ان الاولين والاخرين يحشرون فى صعيد واحد» مشتمل على اراضى نورية كل منها غير متناهية بعضها بيضاء وبعضها صفراء و بعضها خضراء و بعضها حمراء «يتبدل الارض غير الارض» واشرفت الارض بنور ربها» فيسع كل الخلايق والحقايق .

قوله (ص ٢٧٢، س ١١) : «والذين لم يدخلوا البيوت من ابوابها» ولو دخلوا العلموا ان النفس الانسانية من شأنها السعة والاحاطة: «شعرت بذلك

او لم يشعر و لعثروا على ما عثر ابو يزيد (قدس سره) بما قال : «لو اجتمع العرش و ما حوله فى زاوية من زوايا قلب ابى يزيد لما احس به» و لظفروا على ما ظفر عليه المصنف كما قال فيما سبق النفس الانسانية من شأنها ان تبلغ الى درجة يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها و لدروا لا اقل ان عالم الآخرة عالم تام والعالم حائز جميع ماهو من لوازمه و ضرورياته من سنخه مكاناً او زماناً او غيرهما فله مكان من نفسه يناسبه لا يصادم متمكناً من متمكنات هذا العالم الطبيعى سماوياته و ارضياته و زمان يوازنه لا يصادم زمانياً من حالياته و غابراته فلا يجعل قطعات من مستقبل زمان عالم الطبيعة و عاءاً لنفسه ليكون ظالماً متعدياً على مظروفاته و يكون التام محتاجاً الى الناقص لانه كما مر فى طول هذا العالم لا فى عرضه فليس فى جهة من جهات هذا العالم ولا وضع له معه .

قوله (ص ٢٧٤، س ١٠) : «والتناسخ به شخص آخر»

كيف يكون شخصاً آخر والروح باق و هديّة البدن بالروح ففرض كون البدن بعد تعلق الروح شخصاً آخر فرض محال و ايضاً لو كان شخصاً آخر لم يرد العذاب على الشخص الاول بعينه . والحال ان التناسخية جعلوا هذا من باب العقوبة .

قوله (ص ٢٧٤، س ١٣) : «مع عدم عود البدن»

اى البدن الاول كما قال بيدن آخر سيما ان كان شيئية الشئ عنده بالمادة كما عند البعض فعدم عود الاجزاء عدم عود البدن . اى البدن الاول .

قوله : «واشكل منه....» ولا يجوز تقرير الفرق بان سبب الصيرورة عين الاول وكونه حشراً لا تناسخاً ان المراد بالبدن الآخر هو المثالى لانه على هذا لا يلزم التناسخ من رأس ولا حاجة الى ان يقال ان الشرع جوز هذا التناسخ فالحق ما قاله



المصنف (قدس سره) من عود البدن بعينه واجزائه بعينها؛ لان الحشر بالصور البرزخية والآخرية حشر هذه الصورة و اجزائها بعينها لان تلك كمال هذه و غايتها فاحكام تلك يسرى الى هذه و تأخذها فلا يصح القول بان النفس متعلق بعد المفارقة ببدن آخر اولا يعود الاجزاء الاول الا ما هو من باب النقص والفقد ولا دخل له فى وجوده - الفعلى و هذيته و هو الهيولى التى تدور عليها رضى الدنيا .

قوله (ص ٧٢٥، س ١٩) : «ولكل وجه»

اما العقل الهيولانى فلائته يؤل الى ما ذكره المصنف فانه خيال بالفعل عقل بالقوة واما الهيولى الاولى فلائته آخر جميع مراتب وجود الانسان كما ان العقل الهيولانى آخر مراتب وجوداته العقلية فى النزول وكون الهيولى باقية من اجزاء بدن الانسان واضح لانها امر واحد شخصى مشترك بين صور الكائنات ولا يبقى شىء من صورة لا الشخصية اى: شكله ولا الصور النوعية من بدنه حتى: صورته الجسمية - شخصها لا تبقى انما الباقي نوعها لان الصورة الجسمية نوع منتشر الافراد للفلك الواقع فيها الرافع للاتصال المساوق للوحدة الشخصية واما بقاءها مع النفس كما ذكره المصنف (قدس سره) فى موضعين فلائن بقاء العقل الهيولانى و هو جوهر النفس بقاءها معه و اما الاجزاء الاصلية فليس المراد بها ظاهرها بل المراد بها القوى كالخيال والمتخيل والحس المشترك و اما النفس فى كلام الغزالي فالمراد بها النفسية وجنة التعلق الطبيعى و اضافتها الاشراقية و هى جنبتها الصورية و مظهريتها لاسماء الله التشبيهية و عليها يدور النشأة الاخرية الصورية والتعطل فى البرازخ والحرمان عن عالم المعنى و جنة الصفات و اما الجوهر الفرد فالمراد به الخيال لانه جوهر بسيط و اما الاعيان الثابتة فهى آخر ما يبقى فى جانبه الذى يلى الرب وفى صقع الربوبية من جميع درجات وجوده و

برزاته في السلسلة الصعوديّة فعند ما يسقط منه كل العوارض واللواحق والغرايب يبقى العين الامكاني الذي هو كنقطة سوداء تحت يبداء نور عقله الكلي و ذلك ما بقيت اثنيّته اذ المراد بالبلاء هو الفناء واما قول المصنف (قدس سره) فهو : القول الفحل والرأي الجزل من انه القوة الخيالّية و انها مجردة تجرداً برزخياً باقية دائماً .  
ان قلت : القوة العاقله ايضاً باقيه فلا يختص البقاء بالخيال والمتخيلة و نحوهما .

قلت : المراد ما من شأنه البلاء والفساد او من شأن صنفه والصور المثاليّة من سنخ الصور الهيولانية فانه بقيه من هذه الهيئات «وأتوا به متشابهاً<sup>١</sup>» و عالم المعنى ليس من شأنه ولا من شأن صنفه الفساد وايضاً مافى الحديث : «ان كل ابن آدم يبلى الا عجب الذنب منه» و عالم العقل و هو آدم الاول ليس ابن آدم بل هو أبوه .  
و ائني و ان كنت آدم صورةً فلي فيه معنى شاهد بأبوتّي

قوله (٢٧٦، س ٢٠) : «و يتوهم نفسه عين الانسان المقبور.....»

اي في صورة القبر كالحفرة المستطيلة و شيئية الشيء بصورته هذا هو صورة القبر الصوري الذي لا بد<sup>٢</sup> المؤمن ان يعتقد به لا اقل منه، والمحقق ينبغي ان يعلم هنا قبوراً فمنها (وراء ما سيذكر في الاشراف الثاني من المشاهد الثاني) قبر غبار العلايق و ضغطته ضغطتها كما هو مشاهد للمراقبين ومنها: قبر الدن. والقبر لعة الغلاف فكما ان البدن قفص للطير السماوي بوجه فهو قبر له بوجه آخر و منه ما قال المولوي :

هين كه اسرافيل وقتند اولياء      مرده را زایشان، حيوتست و نما

١- س ٢٨، ي ٤٢

٢- لا بد للمؤمن ان..... د، ط



جان‌های مرده اندر گورِ تن      بر جهد ز آوازشان اندر، کفن  
گوید این آوا، ز آواها جداست      زنده کردن کار آواز خداست  
فهذا عذاب القبر<sup>١</sup> .

قد اختلف الملیّون فی ان عذاب القبر دائم متصل بعذاب القيامة الكبرى او انه  
من باب متخلف من باب تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما فينقطع الى ان تقوم القيامة ويدل  
على الاول قوله تعالى : «النار يعرضون<sup>٢</sup> عليها غدوًّا و عشیًّا ، و يوم تقوم الساعة  
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب<sup>٣</sup>» .

قوله (ص ٢٧٧، س ٢) : «اما مجردة او قائمة»

كلمة او للتقسيم والمراد بالمجردة المعقولات سيما على قاعدة شهود المشل  
الالهية و بالقائمة المدركات المنشئة الصادرة عن النفس فالمراد بالموضوع هو—  
الموضوع الصدوري القابل بمعنى الموصوف و قد عبر سابقاً بالمظهر .

قوله : «على ان» ای مع ان .

قوله (ص ٢٧٧، س ٥) : «صح ان يقال ان الدنيا والآخرة حالتان للنفس»

وان يقال هذان القولان للاكابر وقد ظهر وجههما اما الاول فلان النفس مع كونها  
من عالم المعنى قد تصور ذاتها و تعتقد انها البدن الطبيعي و انها فی الحيز و انها فی  
الجهة السفلى و نحوها و قد تصور ذاتها بانها متقدّرة بالمقادير البرزخیّة ثم انها  
باعتبار حسن اعمالها و حالاتها و ملكاتها الحميدة مصورة تصویرات حسنة و باعتبار  
مقابلاتها مصورة تصویرات رديّة موزیه كما فی الحديث «انما هی اعمالکم ترد

اليكم» و مع هذا فالله هو المجازى والمثيب والمعاقب اذ الوجود مطلقاً من صقعته والوجود الخاص فى اية نشأة كانت مجعوله و قد لا تصور ذاتها ان وقفت لا صلاح العقل النظرى و معرفة النفس القدسيّة فضلاً عن الكلية الالهية بل تطوى بساط العالمين الصوريين فى ما مضى و يطرح الكونين و يخلع النعلين و اما الثانى فمعلوم ان النفس بالموت تخلص عن هذه المضايق البدنيّة و تمشيّة شواغل البدن و قضاء وطره الى فضاء واسع اخروى كخروج الجنين عن مضايق ثلاث و من ظلمات ثلاث مضايق المشيمة والرحم والبطن الى فضاء واسع هذا العالم و رؤية ابواه بل الموت الحقيقى خروج النفس الكلية والعقل من كل الهيئه البدنية الطبيعّية والبرزخية الى الالتحاق بالمعاني المرسله المتحققة بمعنى المعادى المخاطبه بخطاب ارجعى و من كلمات النفس الكلية العلويّة العليا سلام الله عليه:

جزى الله عنا الموت خيراً فاتّه ابرّ منا من الدنيا و اراف

قوله (ص ٢٧٧، س ١٢) :

«فى ان الحكمة تقتضى بعث الانسان بجميع قواه» تعريض بمن يقول بالمعاد الروحانى فقط فان الباقي ليس الا العاقله المجردة و هى تدرك الكليات والمفارقات و ملائكة ادراك الاجسام والجسمانيات القوى الجزئيّة و هى لا تبقى فمن ذا الذى يطلع على المبصر الجزئى او المذوق الجزئى او غيرهما من الجزئيات المرغوبة او المكروهة اذا لم يكن هناك مدرك جزئى و مثل حسى فنقول بعد ما حقق ان للنفس فى ذاتها سمعاً و بصرأ و غيرهما من القوى ان هذه القوى التى فى البدن الطبيعى تتحرك جوهرأ و تترقى الى غايات و مجازات و كمالات و كمالها ان تستغنى عن المواد بذاتها و باطن ذاتها وقد علمت ان غاية الشئ لا بد ان يتحدبها و يتحول اليها و اذا كان للطبايع غايات



كما قال الحكماء فكيف لا يكون للقوى التي هي اعلى منها و اذا عرفت هذا فيـ  
الانسان الصغير فاجعله مرقاة لمعرفة الانسان الكبير كما قال (قدس سره) : و من تحقق  
بهذا..... فاقراء وارقا و طبق النسختين وادر: ان التحولات الى الغايات و وصولـ  
المجازات و قيام القيامات طولية لا عرضية و قد مرّ مفصلاً فتذكر .

قوله (ص ٢٧٨، س ٧) : «الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه»

فحشر الانواع الى ارباب الانواع و حشر الانسان الى رب الارباب المنطوى فيه  
ارباب الانواع و بلسان العرفاء حشر كل نوع الى اسم من اسماء الله تعالى وهو احد طريقى  
الوصول لها الى الغاية و حشر الانسان الى الاسم الاعظم و هو الله والطريق الآخر لوصول  
الانواع الاخرى الى الغاية ان كل نوعى طبيعى يصل الى باب الابواب و هو الانسانـ  
الكامل الواصل الى غاية الغايات لان فيضانه لا ينقطع و كلماته لا تنفذ ولا تبید .

قوله (ص ٢٧٩، س ١٢) :

«ففى التوراة ان اهل الجنة يمكثون فى النعيم عشر الف سنة» فى سفر النفس نقل  
المصنف «(قدس سره) خمسة عشر الف سنة<sup>١</sup> و يؤيده انه ان كان عشراً كان عشر آلاف  
سنة لان تميزه جمع مجرور والنكنة فى العدد ان كان عشراً ان الافلاك تسعة عوالم  
علوية والعالم السفلى واحد فالمجموع عشرة فاهل الجنة الصورية واهل النار الصورية  
متعلقوا الخواطر بعالم الاجسام والجسمانيات والكل محشورون مع ما تعلقوا به و  
هو المراتب العشر و كل مظهر الف من اسماء الله الحسنى او ان المدارك الظاهرة والباطنة  
الجزئية عشرة والنفوس الجزئية ليس عالمها الا هذه و معلوماتها الا مدركات هذه وكل  
من هذه مظهر الاسماء كما مر فاهل الجنة لما كانت مداركهم و مدركاتهم نورية

واستجيب وعوتهم «اللهم اجعل في بصرى نوراً وفي سمعى نوراً و عن يمينى نوراً و عن شمالى نوراً» و هكذا و ذلك لانهم يدركون آيات الله و يتدبرون فيها و ينظرون في كل شىء الى وجهه الى الله صارت هذه بموجبة للورود الى الجنان بخلاف اهل النار فانهم اهل الغفلة والحجاب و ينظرون الى الجهات الظلمانية من الاشياء والى وجه النفس منها فيصير موجبة للورود الى النيران وان كان خمسة عشر ان الجواهر التى فى عالم النفوس الجزئية الصورة الجسمية والصورة الطبيعية والصورة النوعية تسعة فالمجموع خمسة عشر وامر المظهرية كما مر ولك ان تحذف الصورة النوعية الحيوانية وتضيف المدارك العشرة وان شئت تضيف الى العوالم العشرة المذكورة المركبات الخمسة الناقص والتام المعدنى والنباتى والحيوانى والانسانى كلها نورية فى حق اهل النور و ظلمانية فى حق اهل الظلمة و صيرورتهم ملائكة انما هى بعد خلاصهم عن عالم الصورة و هذا فيمن صاروا عقولاً بالفعل فى دار الحركة وبعد المفارقة صاروا معطلين فى البرزخ الى ان برزت حسنة معانيهم خالصة غير مشوبة و صيرورة اهل النار شياطين فيمن «محض الكفر محضاً» فى دار الحركة الى ان صاروا مظاهر قهر الله قوله (ص ٢٧٩، س ١٣) :

«وفى الانجيل : الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون....» لما كان عيسى عليه السلام روح الله جاء فى هذه الفقرة باحكام الروحانيين الذين صاروا عقولاً بالفعل و غلب عليهم اخلاق الملائكة بل اخلاق الله تعالى .

قوله (ص ٢٨٠، س ١) : «وسؤال ابراهيم الخليل....»

وقد اول انطيورا لاربعة و هى البط والطاوس والغراب والديك بالحرص والجاه والامنية والشهوة والتفصيل من المجلد الخامس من المشوى المعنوى و فى الصافى



بعد تفسير الآية قال : فهذا تفسيره في الظاهر؛ قال عليه السلام و تفسيره في الباطن  
خذ اربعة ممّن يحتمل الكلام فاستودعن علمك ثم ابعثن في اطراف الارضين حججاً  
على الناس و اذا اردت ان يأتوك دعوتهم بالاسم الاكبر يأتونك سعيّاً باذن الله تعالى .

قوله : «والتحقيق ان الابدان الاخرية....» يعنى انها جامعة للتجرد والتجسم  
فما من الايات ظاهرة في التجرد ناظرة الى جهة وما منها ظاهرة في التجسم ناظرة الى  
جهة و ذكر (قدس سره) في سفر النفس اوجهاً آخر في التوفيق و هو ان نحو وجود  
اهل الجنة ارفع من نحو وجود اصحاب النار والكاملون المقربون اعلى منهما فالتجرد  
لقوم والتجسم لآخرين بخلاف الوجه الاول فان فيه الكل في الكل.

قوله : «او قاموساً فيه دُرُودور» في القاموس الدُرُودور ، موضع وسط البحر  
يجيش ماؤه و منطبق بساحل بحر عمان .

قوله : «غير انها اذا اردت ان يسلك علوّاً بان كست العقليات و خلعت العنوانات  
المطابقة للحقايق في دار الدنيا الا انها الضعف ما فيها لها تعلق بالصور فتبطل في  
البرزخ بحسب تعلقها و هذه الاهوية في الكل كالاھونية في السعى لطالب العلم  
الاعلى؛ باكتساب الحكمة الوسطى .

قوله : «والنطقية والقدسية» و قد عبّر منهما في حديث امير المؤمنين علي  
(عليه السلام) بالناطقة القدسية والكلية الالهية .

قوله : «مثال ذلك الكلام» ما اطبق المثال بالمثل اذا الانسان الكامل كنمة ؛  
و كلمة منه اسمه<sup>٢</sup> المسيح» والنفس كلمة والعقل الكلى «كلمة تامة» .

١- سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٩٥

٢- س ٣، آية ٤٠

قوله : «فى منزله صدره» المراد بالصدر الخيال و بالقلب العاقلّة .

قوله : «فان من البواطن ما ينزل فيه لزيارته كل يوم الوف من الملائكة والانباء والاولياء» زيارة الوف من الملائكة ايّاه اتصاله بالكلّيات و بالعكس فان ادراك الكلّيات مشاهدة العقول فى عالم الابداع فكلّ كلىّ مطابق للواقع عقل محاكّ عما فى علم الله العنائى او مشاهدة الحقايق فى العقل الفعال سيما اذا كانت الصور فى النفس من العقل على سبيل الرشح .

وجه آخر : الاتصال او الاتحاد بكل عقل اتصال او اتحاد بكل العقول المفارقة اذكلها فى كلها اذلا حجاب فى المفارقات. وجه آخر كل خاطر نورانى ملك من ملائكة الله يسدّدك الى الصواب و يدلك على الخير فان الخواطر الملكية كلمات الملك معك و ظهوراته و ظهور الشئ ليس مبايناً عنه ومن هنا ورد «لقد تجلّى الله تعالى فى كلامه لعباده ولكن لا يبصرون» و مثله كل خاطر ظلمانى شيطان يغويك و يسد سبيلك الى الله تعالى :

هر ندائى كو، ترا بالا كشد

آن ندا، ميدان كه از بالا رسد

وان ندائى كو ترا حرص آورد

بانگ غولى دان كه او مردم درد

و هذه غير الملائكة الداخلين فى وجودك ندمائك وقرنائك من قوال النورانية الجزئية والكلية و ملكاتك الحميدة العلمية والعلمية كما يأتى فحبّذا النديم و نعم القرين واما زيارة الوف من الانبياء والاولياء فيستنبطها اللبيب مما ذكرناه فان

١- والقائل بهذا الكلام الذى يلوح منه انوار الولاية هو الامام السابق المحقق جعفر بن محمد الصادق (ع) وهذه الرواية قد نقلها العامة والخاصة فى كتبهم و قد نقل انه عليه السلام يصير فى الصلوة عند قراءة سورة من سور القرآنية مفسياً عليه و قد سئل عن علته فقال اكر الاية حتى اسمعها من قائلها و قد قال صاحب العوارف: كان لسان جعفر بن محمد كشجرة موسى حيث نادى: باني انا الله .



روحانيتهم العقول الكلية فان العقول الكلية الصاعدة في السلسلة الصعوديه بازاء -  
العقول الكلية المفارقة التي هي وسايط جود الله في السلسلة النزوليّة و كما قلنا ان  
الاتحاد بعقل اتحاد بكل العقول كذلك المؤمن مرآة المؤمن و انما المؤمنون اخوة .

« متّحد جانهاى شيران خداست »

وايضاً عرفانك بحق كل نبى و امام ظهوره على قلبك بروحانيته فان الاشياء  
تحصل بانفسها في الذهن على التحقيق و كذا تأدبك بأدابهم و تأسيك بجنابهم و تخلّقك  
باخلاقهم و تكرمك بكراماتهم كما مر سابقاً ان غلبة الروحانية عليك عيسويّتك و من  
هنا ورد في الدعاء «اللهم انى اصبحت اشهدك و كفى به شهيداً و اشهد ملائكتك و  
انبيائك و رسلك و الصالحين من عبادك و امامك» (الدعاء) و في الحديث «اعرفوا الله  
بالله و الرسول بالرسالة و اولى الامر بالامر بالمعروف و النهى عن المنكر» و هذه ما  
وراء ما هو حظّك منهم من مقامك الذى هو من مقاماتهم و شريعتك و طريقتك اللتين  
هما من شرايعهم و طرائقهم و مواليتك اياهم و فنائك فيهم و تجليهم بروحانيتهم  
عليك و اياك اليهم .

قوله (ص ٢٨٢، س ١٨) : «لزيارته كل يوم الوف من الملائكة»

اي الدواعى الى الخيرات و الملهمين للصواب فافهم .

قوله : «والا فيلزم ان يكون قد خرج و زال عن علم الله تعالى» وجه آخر :

كل شيء تحقق في احد الازمنة او في مرتبة من المراتب فكما يمتنع ارتفاعه من مرتبة  
من نفس الامر فكذلك يمتنع ارتفاعه من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع  
جميع الافراد. وجه آخر: كل موجود يسحو عن لوح ما من اللوح فهو ثابت في المراتب  
و اللوح الآخر منها : اللوح الازمان السافلة و منها: لوح النفس المنطبعة الفلكيّة

ومنها : الواح النفوس الكلية و منها : الاقلام العقلية و منها : علم الله الذي لا يشذ منه شيء جليل او حقير كلي او جزئي و كلها اطوار و شئون لشيء واحد و هو - الاصل المحفوظ في الكل و من هنا يقال مجموع الموجودات من حيث هو موجود يتمتع ان يصير لا شيئاً محضاً و بذلك يثبت وجود الواجب بالذات .

قوله (ص ٢٧٣، س ١٢) : «هو مقدار تكونهما التدريجي.....»

مقدار «مفعول فيه» بتقدير «في» لان قدر الحركة هو الزمان و لفظ «في دار الدنيا» هو خبر المبتداء والمراد بالغير هنا قريب من معناه اللغوي و انما اعربنا الكلام هكذا لان الوقت ليس قبراً كما دلّ قوله : «وهي مقبرة ما في علم الله تعالى».

قوله (ص ٢٨٣، س ١٣) : «وبعد صدورها عنها»

المراد بالصدور الرجوع بعد اخذ الماء من المورد كما هو قاعدة الفصحاء يردفون الورود بالصدور كما قال الله تعالى : «حتى يصدرا الرعاء» و قال الشاعر :

ملك اذا ورد الملوك بمورد      و بخاه لا يردون حتى يصدر

اذ هنا شبه المصنف (قدس سره) في الضمير الوجود الدنيوي بالماء فاستعمل الورود والصدور .

رگزرگ است اين آب شيرين آب شور      در خلائق ميروند تا نفع صور

قوله (ص ٢٨٤، س ٢) : «نقطة الفرش»

عبر بالنقطة هاهنا اشارة الى حقارته فان العناصر التي في الارض بالقياس اليها حقيرة بالنسبة الى الافلاك كحلقة في فلاة و كل عالم الاجسام بالنسبة الى عالم النفوس كحلقة في فلاة و عالم النفوس بالنسبة الى عالم العقول كحلقة في فلاة و قد ورد نظير هذا في الحديث .



قوله (ص ٢٨٤، س ١٩) : «والفرش مقبرة الاجساد الفرشية»

والمراد بالفرش ما هو الاعم من صورة المادية والبرزخية حتى تشمل الحياة النباتية والحيوانية والاخرية فصور برزخية للفرش فرش و كذا القبر والمقبور والمراد بالبدء في الاقتباس الدنيا و هو على وفق البدء في العلم الازلي .  
قوله : «لا يمكن بقاءها في دار القرار و انتقالها بعينها» ان عادت الضماير الى الاعراض فالامر ظاهر و ان عادت الى الطبيعة فعبء التنقل منها الى دار القرار، الطبيعة المقسورة على طاعته النفس كرهاً و اما المخبولة على طاعتها فتبقى معها و تدور معها حيثما دارت .

قوله (ص ٢٨٥، س ١٠) : «وما يقع فيها»

اي المقولة التي تقع فيها الحركة و هي اربع على المشهور و خمس على التحقيق ان قلت : لا نضايق معكم في انتفاء الحركة والزمان واما ما فيه الحركة فكيف تقبل منكم فانها اذا لم تكن بهناك والاعراض الاخرى كمتى و ان يفعل و ان يفعل عدم القرار معتبر في مفاهيمها والاضافة والجدة تابعتان في الحركة لغير القار فيلزم ان لا تكون في الآخرة عرض اصلاً فيلزم ان لا تكون هناك لون و شكل و وضع و اين و غيرها فكيف يستقيم المعاد الجسماني ؟ .

قلنا : قيد الحيشة معتبر، فالمراد ما يقع فيها من حيث تقع فيها فالاعراض كالطبيعة التي هي بنوعيتها بما هي سيالات منتفية في الآخرة و بما هي ثابتات وما هي من عالم النفوس باقية فيها و قد اشار الى هذا بقوله : بلااعراض هذه الدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة.....

قوله (ص ٢٨٥، س ١٤) :

«وهو عالم تام لا ينتظم مع هذا العالم في سلك واحد....» يعنى انه لما كان عالماً تاماً كان غنياً عن هذا العالم ومكانه و زمانه و جهته ولا وضع له معه بل كان زمانه و مكانه و جهته و جميع ضرورياته معه و من سنخه و ذلك ايضاً اذا اخذ مبعضاً كالخاصة المثالية الانسانية في ابعاد المكانية المثالية و اما اذا اخذ ذلك العالم بتمامه فهو عالم تام والعالم التام لا مكان له وكهذا العالم اذا اخذ تاماً فانه باجمعه لا مكان له ولا زمان ولا وضع ولا جهة والا لزم الخلف فلا يصادم هذا العالم بان يكون في مكان من امكنته فيزاحم متمكناته و بان يقوم في زمان من ازمنتته فيزاحم زميناته و يؤل الى نفاذ كلماته واتّها لا تنفذ ولا تبيد .

قوله (ص ٢٨٥، س ١٩) : «بل كاخاطة الروح بالجسم»

و ذلك ما قلنا : ان قيام القيامة او بلوغ الاشياء الى الغاية طولى لا عرضى و بعبارة اخرى توجهه الى الباطن و لباطن الباطن لا من الظاهر الى الظاهر الذى بجانبه كما ان الروح المثالى والروح الفعلى والروح الفعلى والروح اللاهوتى فى طول جسد الانسان الكامل لا فى عرضه و هى باطنه و باطن باطنه و باطن باطنه و كلها بالمراتب التى فى كل من كلها غاياته الطولية الى غاية الغايات فليس زمان الاخرة فى تلو هذا الزمان تلواً زمانياً وان كان فى تلوّة تلوأدهرياً ولذا من يسئل «عن الساعة ايتاناً مرسياً» لا يمكنه فهم الجواب اذ لم يأت البيت من الباب ولم يؤدّ على وجهه الخطاب حيث ترقب خاصية نشأة فى نشأة اخرى تخالفها فمع انه يجاف بجواب شاف و هو ان علمها عند ربى لا يتفطن اذ ليس له مقام العندية فلا يعلم ان الحضرات الربوبية اللاتى هى درجات الاخرة فى باطن هذا العالم وفى طوله و فى مقاعد الصدق عند



ملك مقتدر و صادق و حق انه يجيىء بعد العالم الطبيعى بعدية دهرية و سرمدية .

قوله (٢٨٦، س ١) : «بقى الجوهر المفردة»

اي الغير المركبة من الهولى والصورة او الغير المركبة مع اعراض هذه الدنيا وهذه الجواهر هى النفس و قواها والصورة المثالية من البدن و فى الكلام اشارة الى توجيه قول المتكلمين الذين قالوا: ان الباقي من الانسان بعد الموت هو الجواهر الافراد ويعاد عليها تأليف مثل التأليف الاول .

قوله (ص ٢٨٦، س ٤) :

«ومدة هذا الاضمحلال الى وقت العود زمان القبر و حالة البرزخ.... لعلك بمعونة مسبوقتك بقوله (قدس سره) سابقاً فقبر الحياة الجسمانية النباتية والحيوانية هو مقدار تكونهما التدريجى. تتوهم ان المراد الاضمحلال الدنيوى والزمان الدنيوى و ليس كذلك بقرينة اردافه بقوله : و حالة البرزخ .... بل الحال تنكشف بان تعرف ان التفاوت بين الصور البرزخية والصور الاخرية بالضعف والشدة بمعنى ان الصور متى كانت متوجهاً اليها مشوبة بالهيئته المادية المأنوسة للنفس لقرب عهدتها منها و توجهها ايضاً الى القفاء فى عين اقبالها اليها كان وجودها الرابطى للنفس ضعفاً فهى حينئذ برزخية و متى كانت غير مشوبة بالهيئته الدنيوية لطول العهد كانه منسى . و لعدم التوجه الى القفاء و شدة اقبالها الى الصور المثالية اللازمة لاعمال النفس كانت شديدة اخروية و هذا معنى مدة الاضمحلال اى اضمحلال الهيئات الدنيوية وزوال الضعف الذى كأنها به صعد منامية بالنسبة الى الصور الاخرية وان كان البرزخ يقظة بالنسبة الى الصور الدنيوية اذ الدنيا منام فى منام فالمراد بالعود

عود الحياة الثانويّة وبروز الصور الاخروية وبالقبر ليس قبر الحياة الجسمانيّة بل ما  
مر قبل الشاهد الثاني في الاشراف السابع انه اذا فارق الانسان من الجسمانيّة بل ما مرّ  
قبل الشاهد الثاني في الاشراف السابع انه اذا فارق الانسان من الدنيا يتوهم نفسه عين  
الانسان المقبور و يجد بدنه مقبوراً وما يأتي في الاشراف التالي لهذا بعد اسطر .

قوله (ص ٢٨٦، س ١٥) : «صورها الطبيعيّة»

ليس المراد صور عالم الطبيعة بل المراد ان لها علاقةً طبيعيّة ذاتيّة مع الاعمال  
والملكات .

قوله (ص ٢٨٧، س ٩) : «واما البعث....»

هذا قد مرّ في تعريف الموت لكن لما كان هذا الشاهد في احوال النشأة الاخرة  
والبعث منها و لفظة من الالفاظ المستعملة في كلام الله تعالى تعرض له و اتّاه مساوق  
للموت و هو لغة الايقاظ .

قوله (ص ٢٨٧، س ١٢) :

«ومن احب لقاء الله احب الله لقاءه» محبّة العبد لقاء الله طلب الوجود السعوى  
التجردى والتخلق والتحقق به و محبة الله تبعيته و تمكينه اياه و كراهة العبد لقاء  
الله تحقّقه بالوجود المحدود و عدم طلبه الوجود الاطلاقى و لو طلب رجوع كلياً  
حسيراً و كراهة الله ترفع وجوده و صفاته عن مجلاه الضيق و ايضاً فانها مظاهره و  
ايضاً محبّة العبد لقاء الله طلبه الصور التى هى غايات اعماله بنحو التحول اليها سواء  
كانت مظاهر اللطف او مظاهر القهر كمن يقول:

« عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد »

ومحبة الله لقاء العبد هذا ايضاً باعتبار وجهه<sup>١</sup> وايضاً محبة العبد لقاء الله خروجه عن غبار

١- لان العبد وجه الله تعالى وجهة العبودية جهة بقاء الانسان بقوله: و يبقى وجه ربك ذو....



الهيئات المحيطة بنفسه بل من غبار الكثرة واستهلاك وجوده في الوحدة و محبة الله لقاء العبد اشتمال وجوده بوحدته الحقّة على وجود الكثرة ووجدانه وجودات العبيد في الغايات بل في البدايات ان عنى ان من احبّ لقاء الله فيما لا يزال او في الابد فقد احب الله في البدايات و في الازل لقائه و كراهة المخلوق لقاء الله هنا عدم خروج نفسه عن غبار الهيئات وكثرة الماهيات وفي النشأة الاخرى هذا ايضا و كراهته مظاهر قهر الله وان كانت غايات اعماله و تحوّلاته و كراهة الله لقاء المخلوق انما هي بعين كراهة المخلوق لقاء نفسه او عدم ملايمته صور اعماله و ملكاته التي هي مظاهر قهر الله و ايدائها له او كراهة الله لقاء المخلوق عدم دخول ماهيته و كانه ليس الا الماهيّة المطرودة او المادة الملعونة في حريم الوجود الذي هو حرم كبريائه تحقّقاً و جعلاً بالذات لان حيثيّة ذاتها حيثية عدم الاباء عن الوجود والعدم و هذه الكراهة في البداية والغاية كما مرّ في المحبة .

قوله (ص ٢٨٨، س ٢) : «ويوم يحشر اعداء الله الى النار.....»

وجه التعذيب يستنبط من لفظ العداوة و هي كما قلنا في كراهة الصور منافرتها و اذاها سواء في ذلك الكراهة بالبناء للفاعل او المفعول .

قوله (ص ٢٨٩، س ٨، ٩) : «في ارض المحشر هذه هي الارض التي في الدنيا»

لان تلك كاملته هذه و هذه ناقصة تلك والكامل والناقص من سنخ واحد و شيئية الشيء بتمامه اولى من نقصه الا انها تتبدل غير الارض لان هذه طبيعية ظلمانية مركبة متناهيّة و تلك مثاليّة نوريّة بعضها و ظلمانية بعضها بسيطة غير متناهيّة .

قوله (ص ٢٨٩، س ٩، ١٠) : «فتندم الاديّم»

و تبسط لتسع جميع خلايق الغير المتناهيّة اذ ذلك العالم فسيح فارضه اوسع و

هذه العبارة اقتباس من الاخبار و مراد من عدم تناهى ارض الآخرة جامعيتها مراتب هذه الارض المتعددة بحسب الأزمنة اذ لا بعد واحد غير متناه فى ذلك العالم ايضاً كما قرروا فى عالم المثال و ان كان عدم وجوداته غير متناه نعم الارض بمعنى الماهيات القابلة غير متناه ولا بعد فيها ايضاً فلا ترى فيها عوجاً ولا اَمْتاً اقتباس عن القرآن «يسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفاً فيذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا اَمْتاً» ففى الآية على بعض وجوهها ارجاع وجود جبال الانيات الى اصلها الشامخ الفاعلى .

متحد بوديم و يكجوهر هسه      بى سرو بى پا بديم آن سر همه

يك گهر بوديم همچون آفتاب      بيكره بوديم وصافى همچو آب

و على بعض وجوهها ارجاع المركبات الى اصلها القابلى اعنى الامت او الجوهرى فاتك اذ انظرت متنازلاً ايّاها الى قوابلها وقع نظرك فى الترتيب التنازلى الى انحلال المركبات الى العناصر و انحلال العناصر الى الصور النوعية ثم الى الصور الحسية وهى قاع صاف ليس فيها عوج ولا اَمْت لان العوج والامت فى كلا المقامين من الطوارى والفيض يأتى من الفيض نزولاً وصعوداً بالترتيب والنظام الى يوم القيامة.

قوله (ص ٢٨٩، س ١١) : «لأنها اليوم»

اي ذلك اليوم الاخرى و لكنّه اتى باللام الحضورى اشارة الى حضوره عند اهل الحضور مبسوطة .

قوله (ص ٢٨٩، س ١٢) :

«ومن اطلق الله حقيقته عن قيد الزمان والمكان....» وجه منور للانكشاف يعرف



ان مجموع الزمان وما يطابقه من الحركة القطعية<sup>٢</sup> الوضعية<sup>٣</sup> الفلكية<sup>٤</sup> على المشهور او الطبيعية السبالية<sup>٥</sup> الفلكية<sup>٦</sup> على رأيه (قدس سره) او مجموع ما في الزمان من الزمانيات سواء كانت فيه على وجه الانطباق كالقطعية<sup>٧</sup> او على وجه الانطباق كالتوسطية<sup>٨</sup> او في طرفه؛ كالانبات، كساعة واحدة هي شأن واحد من شئون الله لا أن الاتصال<sup>٩</sup> الوجداني قاراً كان او غير قار مساوق للوحدة الشخصية؛ والا أن المقسم للزمان الى الاعوام والشهور والاسابيع والليالي والايام والساعات والدقائق ونحوها وهو الحد المشترك بينها انما هو في الذهن ولا تحقق له خارجاً فالزمان مع عدم بدو و منتهى زمانين له وانه من الله و الى الله واحد شخصي من الممكنات و مجلئ<sup>١٠</sup> شخصي لنور الله مشتمل على شئون التجليات الواقعة في كل يوم وساعة «كل يوم هو في شأن<sup>١١</sup>» اي في آن مضى له تجل غير التجلي في آن يأتي

« عارفان در كدمی دو عید کنند »<sup>٢</sup>

فاذا عرفت هذا الزمان فاعرف زمان القيامة و هو المسمى بالدهر الايسر فانه مع كون مقدار كل يوم منه خمسين الف سنة فجاءت السعة<sup>٣</sup> كم شئت كساعة واحدة بل مقدار كل الحركات و وعاء كل الترقيات والوصول الى الغايات الى غاية الغايات مسمى عند الله بالساعة فاتته كساعة واحدة شخصية<sup>٤</sup> بل كلمح<sup>٥</sup> بالبصر بل هو اقرب و كذا مجموع الامكنة الواقعة في كل وقت فانها ايضاً متصلة واحدة و بعد واحد سواء كانت ابعاضها الخيالية<sup>٦</sup> الحاصلة بحسب التباعد المكاني او ابعاضها الخيالية<sup>٧</sup> الحاصلة بحسب التفارق الزماني و هذا هو المراد بقوله: فكما اتصلت الانات. اي العرفية فان الا أن

٢- اوله: عنكبوتان مگس قدید کنند ...

١- س ١٠، ی ٦٢، ٥٥، ٢٢

٢- س ١٦، ی ٧٩، ٥٤، ٥٠

العرفى قدر من اواخر الماضى و قدر من اوائل المستقبل و لما كان جميع ابعاض  
الماضى والمستقبل هكذا عبر عنها بالآكات فى نظر شهوده اتصلت الامكنة التى فى كل  
آن لأن كثرة الامكنة بكثرة الآكات فاذا كانت كثرة بالقوة لآنها اتصالية كان كثرة  
الامكنة ايضا بالقوة اتصالية ، فعلى هذا القياس اى على ما عرفت حكم الاتصال فى -  
الزمان والمكان فاعرفه فى الارض فانه اتصلت الارض الموجودة الآن الموجودة  
فى الآزال والآباد اى فى الماضيات والمستقبلات و تعدد الاراضى باعتبار الازمنة  
كالامكنة فهكذا تصير الاراضى كلها ارضا واحدة اى اذا عرفت هذا المنور من احكام  
زمان الدنيا و مكانها و ارضها و وحدة هذه الثلاثة مع سعتها فاعرف حكم ارض المحشر  
و وحدتها اوسع لان ذلك العالم دار القرار واحتجابات هذا الزمان و هذا المكان  
مطوية هناك فالمتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر و كيف لا يكون  
ارض الآخرة اوسع و هذه الارض المتعاقبة التى هى مستقرة لهذه المواليد التى هى  
كلمات الله التكوينية التى لا تنفذ ولا تبديد من صقع تلك الارض المستقرة لها بنحوب  
القرار كما ان زمانها من صقع زمان الآخرة لان ذلك شامل لهذا شمول اليوم على ساعات  
و نسبة المتغير الى الثابت دهر فهذا معنى مداها مدد الأديم فيها الخلايق كلها عند  
شهود الملائكة والنبين والشهداء اى عند مشهوديتهم او عند شهاديتهم و شاهدة  
الخلق بشهاديتهم المحيطة والخلق هنا مع احتجاجهم بعقل العقل الفعال و  
ينظرون بنور الله المتعال فكيف يكونون هناك و قد كشف الغطاء كما قال تعالى :  
«واشرق الارض<sup>١</sup> بنور ربها، و وضع الكتاب و جىء بالنبين والشهداء و قضى بينهم  
بالحق وهم لا يظلمون<sup>٢</sup>» لان كل ما يصل اليهم مطلوبات السنة استعداداتهم .



قوله (ص ٢٨٠، س ٢) : «ووضع الموازين فى ارض المحشر»  
 لكل مكلف ميزان يخصه هذا تأكيد لسان سعة تلك الارض بكثرة الموازين  
 و الا فتفصيل الميزان يأتى بعد ذلك .

قوله (ص ٢٩١، س ٢) : «فهذا هو معنى صراط الله.....»  
 و يؤيده ما قيل فى مساحته انها مسيرة ثلاثة آلاف سنة الف على علو و الف  
 على استواء و الف على سفلى ففيه اشارة الى مراتب السير الى الله و فى الله و من الله  
 وكل منها مظهر الاسماء الالفية فهاويه جهنم ليست تحت كل الصراط بل تحت الجسر  
 ولذا قالوا: الخوف والرجاء للمبتدين من اهل السلوك والقبض والبسط للمتوسطين  
 والهيبة والانس للمنتهين «الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون»<sup>٢</sup>  
 اولئك لهم الامن وهم مهتدون اللهم الا ان يراد بها المعنى الاعم فتشمل السقوط عن—  
 الدرجة العليا لكل بحسبه .

قوله (ص ٢٩١، س ١١) : «فللصراط المستقيم وجهان»  
 كجاذبتين دقيقتين فى طريق واحد والانحراف عن الوجه الاول يوجب الهلاك  
 لان خلاف العقيدة الحقّة الايمانية هو الكفر والكفر هلاكة النفس بخلاف الوقوف  
 على الوجه الثانى اى ارتكاب الافراط او التفريط اللذين هما عدم الحركة على صراط  
 الله تعالى فانه لا يوجب الهلاكة لانه اين العمل واين العلم انما يسوجب الجرح والشق  
 والقطع بحسب الارتكاب للجرم والجناية و اسائة الادب .

قوله «ص ٢٩٣، س ١٣) : «لا شمال له»  
 بمعنى ان كلتى يديه يمين كما ورد: «كلتا يدي ربي يمين» .

قوله (ص ٢٩٣، س ١٣) :

«وعند اهل النبوة والكشف بالملك والشيطان» و ينوّرهُ ان مادّة لفظي الملك والملكة واحدة بل الملك بكسر اللام لأن للملائكة و للملكات سلطنه و تسخير للغير بل الكلمة ايضاً فان الملائكة كلمات الله تعالى كالملكات فان تكلمات الله تعالى مع القلب اذا تكثرت صارت ملكات ومراده (قدس سره) بالملك والشيطان الداخليان فلا ينافي تحقق الخارجيين بغير ذلك و كما لا بد من تخصيص في الشيطان في كلامه لا بد من تعميم له فيراد كل ما هو صاد عن سبيل الله فان الانسان كما يتهيأ للملكية بغلبة المعرفة والعصمة والطهارة عليه وللشيطانية بغلبة المكر والشيطنة والنكرى عليه يتهيأ للبهيمه والسبعية بغلبة الشهوة والغضب .

قوله (ص ٢٩٤، س ٦) : «وانما يخلد اهل الجنة.....»

ان قلت : اذا كانت نفس صاحبه ملكات اذل كمّاً و كيفاً من ملكات في نفس كافرة و هذه تخلد في النار بخلاف تلك او نفس مشرّكة صاحب ملكات حميدة تخلد في النار بمجرد شرك ساعة في آخر عمره . قلت: هذه كلها لاجل الخبط والتكفير السائغين عند المحققين والمليين فالتوبة الصحيحة ان يكون للتائب عزيمة بحيث لو دعاه الثقلان على ذلك الذنب لم يفعله فاذا شفعت بنور المعرفة فتلك العزيمة التي هي مظهر ارادة الله تكفر جميع سيئاته و تدك بُنيانها و هذا النور يمحو ظلماتها و يبذل وجوهها الظلمانية و يبرز وجوهها النورانية و هكذا الكلام في نور الايمان بالنسبة الى ظلمات الملكات الارذل و من هنا ورد : «حب على حسنة لا يضر معها سيئة» وفي ظلمه غيب الشرك بالنسبة الى الملكات الحميدة السخوطة بل لا محمودية لها اذا

١- لان حبه حب الله ومن رآه فقد رآه الله والسر في ذلك ان جهة نورانية ولايته المتصلة باهل الولاية والمحبة تغلب على جهة الظلمة الحاصلة من السيئات .



فقد ما هو الاصل و هو العلم والمعرفة فتبَّالصلوة من لا توحيد له و لصومه و لحجه و ساير قرباته .

قوله (ص ٢٩٥، س ٢٠١) : «قال سبحانه في قصة ابن نوح انه عمل....»  
اي ملكات متأخرة متعاقبة لتكرار العمل فنفسه ليست الا الملكات المخصوصة  
كما قلنا في غرر الفرائد :

اذ خُمِّرَتْ طِينَتُنَا بِالْمَلَكَةِ      و تَلَكْ فِينَا حَصَلَتْ بِالْحَرَكَةِ  
ثم ان ما ذكره (قدس سره) بناءً على قراءة فتح الميم لا كسرهما و قرئه ايضاً .

قوله (ص ٢٩٥، س ٢) : «وفي الخبر خلق الكافر من ذنب المؤمن»  
انما جعل ذنبه مادة لكفر الكافر لآن المؤمن هو الاصل فينبغي ان يجعل صفاته  
اصلاً لصفاته كما ان الانسان اصل لباقي الاكوان فخلق البهائم من شهوته والسباع من  
غضبه والشياطين من مكره و هلَّم جرّاً كما في الاحاديث و نعم ما قيل: الحمد لله الذي  
خلق الانسان و خلق من فضالته طينة ساير الاكوان .

وجه آخر: ان ذنب المؤمن اشنع من كفر الكافر ولذا قالوا: ان عذاب اهل-  
الاستعداد للكمال اشد من عذاب غيرهم .

وجه آخر: ان يقال: الكافر هو الملكات الرذيلة الظلمانية و تكرار الذنوب-  
الكبيرة مادتها كما ان تكرار الصغيرة مادة الكبيرة فالكفر اما الارتداد بعد الايمان-  
التكليفى واما الكفر الملى بعد الايمان الفطرى «فطرة الله التي فطر الناس عليها».....  
«كل مولود يولد على الفطرة» و اما كفر الشيطنة لآن ملكات الرذيلة تسمى بالشياطين

قوله (ص ٢٩٥، س ١٤) : «فقد اوتى كتابه يمينه من جهة عليين....»

اما اليمين فلكون اليمين اقوى الجانبين و اقوى جانبى عالم الوجود عالم العقول والسعيد كله العقل وقد مر ان المؤمن لاشمال له واما جهة العلو فلان نقوش كتاب عقله يجيىء من فوق اى الملاء الاعلى او الرب الاعلى بخلاف نقوش كتاب نفس الفجار فانه يجيىء من جزئيات عالم المواد و سجن الدنيا اذ المؤمن اما صاحب العقل العملى واما صاحب العقل النظرى و اما صاحبها جميعاً وكل من الثلاثة اما بنحو النقصان و اما بنحو التوسط و اما بنحو الكمال و على اى تقدير فهو مذكرٌ للكلّيات والباقيات الصالحات والاتصال بالكلّيات اتصال بعالم العقل وعالم المعنى كما فى الخبر: «ان روح المؤمن اشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» بخلاف غيره فانه متصل بالجزئيات الدائرة التى كجب و بصورها الخيالية التى هى كأضغاث احلام فهى تجيىء من شمال العالم و من الاسفل ثم ان المصنّف (قدس سره) ذكر حقيقة الكتاب و امارقيقته و صورته فلم يذكره مع انه بصدد بيان معاد الجسمانى و خصوصياته الجسمانية كما قال سابقاً والعذر انه احاله على نظائره السابقة واللاحقة من الصوريات كما قال سابقاً «يمد لك يوم القيامة جسراً محسوساً» ونحو ذلك بعد ما بيّن حقيقة الصراط والجسر و على كتبه الاخرى فتفصيل مذهبه بعد ما علمت حقيقة الكتاب من تحقيقاته انه يشاهد الانسان المحشور بحسه: انه يناول كتاباً جسمانياً كطومار من العلو او السفّل الحسين و فيه النقوش الحسيّة والوجودات الكتبية لاعمال القلبية والاركانية و ينظر اليه و يقرئه و ينبغى للجامع الحافظ لاوضاع البرهان والشرع ان يدعن بهذا بل كثير من اهل القشر لا يجاوزون عن هذا وهو متفق عليه و اقل ما فى الباب فيه وكذا فى الميزان والصراط و نحوهما و اما تحقيق حقايقها و رقايقها جميعاً فعلى ذمّة اهل



الكمال والتحصيل و هذا كما انه اذا شاهدت النفس فى الرؤيا حقيقة سنى القحط تمثل فى حسها المشترك بصورة البقرات العجاف او ادركت حقايق علميَّة تناولت ذائقها الحسيَّة اللبن .

قوله (ص ٢٩٦، س ٤٠٣) :

«يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات حسناته و سيئاته ...» رؤية الحاصل والجمع

على وجهين:

احدهما ان كل ملكة حاصله عن تكرر تكرُّر افعال فهو جمعها و فذلكتها ؛ و ثانيهما : انه يرى فى ذلك اليوم جميع صور اعماله بنحو الحضور دفعةً واحدة دهريةً و ذلك لان المانع عن حضور الجميع هنا حجاب الزمان و حجاب المكان و حجاب الشواغل و كلها مرتفعة هناك فان الزمان والمكان مطويةً والشواغل كانت من ضرورات البدن الطبيعى والنفس تركته . والفرق بين السعيد والشقى : ان هذه الحيلة فى السعيد سعادته و غاية ابتهاجه و فى الشقى توجب زيادة عذابه و ان السعيد الحقيقى يرى و يعلم ان الكل ملكه والشقى تجرد فى الجملة واستكمل ولا يعلم الا ملكه بل لا يملك نفسه «نسوا الله فانساهم انفسهم» وانما قلنا تجرد فى الجملة لانه يوم كشف الغطاء فيجرد بالنسبة الى الدنيا ولا يبلغ الى تجرد ارباب العقول النظرية فضلاً عن غيرهم من ارباب

١- و قد حقق فى مقره ان حصول الملكات الخيالية ملازمة للتجرد والارتفاع عن المادة تجرداً برزخياً و حصول الصور البهيمية نوع استكمال للنفوس الحيوانية و بعد صاحب هذه الملكات و شقاوة النفوس المتصفة بها انما هو بالنسبة الى طرد هذه النفوس عن المقامات الانسانية والصور العقلية المحضة وصاحب هذه الملكات البهيمية فى الآخرة يرى بعدها عن العالم العقلى و يشمئز عن نفسه و عن هذه الصور والعجب ان اشمئزها يصير مبدءاً للصور الموحشة المظلمة و يذوق عذابها متضاعفة متوالية لانه كلما نضجت جلودها بدله الله جلوداً غيرها وغاية وجود صاحب هذه الصور عذب النار الناشئة عن الحرمان و هو واصل الى غاية وجوده ولا يتخلص عن النار و يدور على نفسه بالعذاب الدائم ليس له رافع خارجى ولا دافع داخلى.

اللاذيد الروحانية والابتهاجات الربانية لسعة وجودهم وبقائهم بالله بل اصحاب اليمين لا يبلغون لاتصالهم بالصور والامتدادات القارة والغير القارة و هي من ذاتياتها عدم الاجتماع و ليس هذا بسبب الهيولى حتى تفقد بفقدائها ولهذا لا يمكنهم قضاء اوطارهم واستيفاء لذايدهم دفعةً واحدةً بل شيئاً فشيئاً لان الامتدادات بصورها موجودة هناك وذاتياتها ذاتياتهم لان النفس باى شىء وجهت مكرراً كثيراً صارت من سنخه متحدة به واذا كان هذا حال اصحاب اليمين فما حال اصحاب الشمال فى تبديل العذاب والنكال كما قال الله تعالى : «كلما نضجتا جلودهم بدلناهم جلوداً» واما النفوس القدسية المتصلة بالكليات والمحيطات مرة بعد اولى و كرتةً بعد اخرى بانوار الليل والنهار فتزيّنت بزينتها فلها الكلية والحیطة والتخلق باخلاقها نعم القوة والاستعداد هناك مفقودة و صورة كل شىء موجودة .

قوله (ص ٢٩٧، س ٢) :

«ولكل وجه» بيانه ان العالم الطبيعى و ان كان كرةً الا ان عالم الوجود والنور-  
الفعليين كمخروط فان لاحظنا السعة والضيق فقاعدة مخروط النور عند الواجب الواسع  
العليم تعالى و رأسه عند المواد و ان لاحظنا البساطة والكثرة والانتشار فرأسه عند-  
الواحد الاحد و قاعدته عند المواد والامتداد والحياة تفيض من حقيقة اسرافيل اعنى  
العقل الكلى المفيض للحياة على الكل بل تفيض من اسم المصور و اسم المحيى «هو  
الذى يصوركم فى الارحام كيف<sup>٢</sup> يشاء» فالحياة تنزل من الحى القيوم و تمر على-  
الصور فتحى الصور الاخرى بعد اماتة الصور الطبيعية .



قوله (ص ٢٩٧، س ٥) : «قال الله تعالى فنفخ في الصور فصعق»

«هذا نفخة الاماتة وانطفاء نار نور الوجودات المجارية ثم نفخ فيه اخرى هذا نفخة الاحياء و تشعل نار الوادى الايمن من نور الوجود الحقيقى «فاذا هم قيام ينظرون» فما داموا موجودين بوجوداتهم المجازية كانوا منطبعين مخلصين الى ارض المواد فاذا قبضوا عن المواد صاروا متحولين الى اشرف الاوضاع و هو القيام عند الله ولنظر الى وجهه الكريم .

قوله (ص ٢٩٧، س ٦) : «فاذا تهيأت هذه الصور»

اي الصور الطبيعية التى فيها قال تعالى: «هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء» و قال ايضا : « و نفخت فيه من روحي» قال (قدس سره) فى معاد سفر النفس واعلم ان جميع المواد الكونية بصورة الطبيعة قابله للاشارة بالارواح كالفحم فى استعدادده للاشتعال من جهة ناريته كامنه فيه فالصور البرزخية كامنه فيها كلها كمون الحرارة والحمرة فى الفحم والارواح كامنه فى الصور البرزخية كلها كمون الاشتعال والانارة فى الحرارة وفى الاولى زالت الصور الطبيعية بالاماتة كزوال هيئه المواد والبرودة للفحم بحصول الحرارة واستعدت الصور البرزخية لقبول الاستنارة بالارواح استعداد الفحم المحمر المتسخن لقبول الاشتعال .

قوله (ص ٢٩٧، س ٧) : «كاستعداد الحشيش فى النار التى كمنت فيه»

فان الصور النوعية التى للعناصر باقية فى المركبات فاذا الحرارة النارية اذا نشبت بممزج حركت الاجزاء النارية التى فيه الى الانفصال فيحيل هذه الاجزاء بمعاونة تلك الحرارة ما تلقاه بحركتها من لطيف الاجزاء الهوائية عن طبيعتها الى

الطبيعة النارية فيزيد بذلك الاجزاء النارية التي في الممتزج و حينئذ اما ان يغلب - الحرارة و يستولى عليه فتسخن بها الرطوبة التي فيه و تغلى غلياناً ينفصل به لطيفها عن كثيفها فمتجل الى بساطة الاولى و هو الاحراق و اما ان لا يغلب عليه ولا تفصل اجزائه اما لكثرة الرطوبة او شدة الامتزاج فتسخن الرطوبة التي فيه و تغلى و تفسد فيحصل منه العفونة . قال بقراط :

قوله (ص ۴۹۷، س ۸، ۹) : «فينفخ اسرافيل.....»

متفرع على الاول و اجمال بعد التفصيل و قوله : «تلك الصور...» ان اريد بها - الصور المختلطة الطبيعية كما هو الانسب بالاطفاء فلفظ «تلك» باعتبار بُعدها الذكرى في كلامه بالنسبة الى الصور البرزخية و علمت : ان شيئيه - الشيء بالصورة فالمختلطة والبرزخية والاخرويّه - كلها واحدة والتفاوت بالضعف والشدة وان اريد بها الصور - البرزخية و هو الاظهر من كلامه فانطفائها باعتبار تبدل الصور البرزخية بالاخرويّه - كما تبدل اولاً الصور الدنيوية بالبرزخية -

واعلم ان من شعب نفخ الصور نفخ روح الايمان وروح العرفان في قلوب ارباب الذوق والعيان بانفاس متبركة من الولاية والهداة كما قال المولوى المعنوى فى المشوى «هين كه اسرافيل وقتند اولياء»

وقد نقلنا فى معانى القبر ثلاثة ابيات وبعدها :

ما نمردیم و بکلتی کاستیم	بانگِ حق آمد همه برخاستیم
بانگِ حق اندر حجاب و بی حجب	آن دهد کوداد مریم را ز جیب
ای فناتان، نیست کرده زیر پوست	باز گردید از عدم ز آوازِ دوست



کاین همه آوازه‌ها از شه بود      گرچه از حلقوم عبدالله بود

قوله (ص ۲۹۸، س ۱۲) : «فمن ناطق بالحمد لله»

الفرق بين الحامدين ان الاول يحمده الله على الفضائل والثاني يحمده على الفواضل  
والاول افضل و ان الاول في مقام توحيد الصفات والثاني في مقام توحيد الافعال و  
ليس لك ان تجعل التفرقة بان الاول في مقام توحيد الذات كما قال الله تعالى «قل الله ثم  
ذرهم» دون الثاني لان من كان في ذلك المقام داخل في الاستثناء ولا يشمل الصعق بل  
ليس داخلاً في عموم السماوات والارض وعلى اى التقادير فهما من ارباب البصيرة دون  
الناطق الآخر فانه من اهل الحجاب .

قوله (ص ۲۹۸، س ۲) : «في القيامين الصغرى والكبرى»

بل هاهنا قيامة وسطى بل هاهنا صغرى بمعنى آخر غير ما ذكره و هى تحول  
الكل من الصور الطبيعية الدنيوية الى الصور البرزخية والوسطى ثلاث تحول الكل  
من الصور البرزخية الى الصور الاخروية وتحولها من الصور الاخروية الى المعانى-  
النفسية و تحولها من المعانى النفسية الى المعانى العقلية كما ان الكبرى تحولها  
جميعاً الى مقام الفناء فى الله والبقاء بالله وبلوغ الكل الى غاية الغايات والقيامة الكبرى  
عبارة اخرى لوصول الكل الى غاية الغايات «الا الى الله تصير الامور» .

قوله (ص ۲۹۸، س ۱۶) : «لم يشكل عليه التصديق بالقيامة الكبرى»

بل من كان فى مقام التحقق بذلك المضمون كان مطابق التصديق بل نفس القيامة  
كما قال المولوى فى حق الخاتم «صلى الله عليه و آله» :

با زبان حال میگفتی بسی      کى ز محشر حشرا پرسد کسى

قوله : «كما قال تعالى : و لله ميراث السماوات والارض» الميراث الوجود-

الحقيقى الذى هو طردالعدم و هو عين العلم والقدرة والارادة و ساير صفات الكمال ولم يكن فى الواقع الا ملكاً لله تعالى لان نسبة الشئ الى قابله بالامكان و الى فاعله بالوجوب واشرف الماهيات الامكانيّة فى مالكيّتها للوجود و مساوقاته واستسمت ذوات اورام و يوم البروز حصص الحق .

خود چه جاى دوئى موهوم است      بود زآن تو است و مانا بود  
والمراد بالسموات والارض شيئيات ماهياتهما كما ان المراد بالارض فى قوله تعالى :  
«يرث الارض و من عليها» الماهيات او الصورة الجسميّة والمراد ب : «من عليها»  
فان فناء الكل والكل من الله تعالى .

قوله : «بالقياس اليه» بل هذا هكذا بالقياس الى الدهر المحيط بها و هو وعاء  
التحولات الطوليّة كما انها وعاء التحولات العرضيّة و هو وهى جمعاً بالقياس الى -  
السرمد والفناء فى السرمدى تعالى شأنه كالمح بالبصر او هو اقرب و يوم القيامة وعاء  
التحولات الطوليّة والفناء فى الله .

قوله (ص ٣٠٠، س ١)

«لان هذه لا يكون ظهورها الا بعد خراب العالم...» بخلاف ذلك فانه قبل  
ايجاد عالم الطبيعى و هو القدر العملى الذى هو قبل المقدرات و عالم الذرّ و موطن  
اخذ العهد و هذه عالم البرزخ و عالم ظهور الاعمال التى هى بعد المجيئ الى هذا العالم  
و تحمل التكاليف والاتيان بالاعمال وحصول الملكات بعد ذلك تصور الملكات  
وتجسم فى البرزخ والمراد بخراب الكل ماذكر من التبدلات الطوليّة الاستكمالية  
وانطواء كل ناقص فى كامل واختفاء كل ظل فى نور الانوار «تعالى شأنه» و اما



جهة الاتفاق والقدر المشترك بينهما فهي ان كلاهما عالم صوري غير مشوب بالمادة بسيط صورهما غير قائمة بالمادة بل قائمة بذواتها و لذا تسمى مُثَلًّا معلقة .

قوله (ص ٣٠٠، س ٥) : «ان الله لا يتجلى في صورة مرتين»

هذا كقول الحكماء : «المعدوم لابعاد بعينه» .

قوله (ص ٣٠١، س ١١) :

«وهي تحوى على حرور و زمهير» اصل الحرور «الجربزة الشيطانية» فى -  
الامور المعاشية بكثرة الافكار فى كثير طرق جلب المنافع الجزئية و دفع المضار -  
الوهمية واصل البرد الزمهيرى جمودالذهن على التقليدات و خمودالقوى فى تدبير  
البدن .

قوله (ص ٣٠١، س ٢) :

«وبين اعلاها و قعرها خمس و سبعون مائة من السنين» لعل تعيين هذا العدد  
باعتبار عددالكبائر على خلاف فيه و عددا لاخلاق الرذيلة و هذا لا ينافيه التحديد  
بسبعين سنة الذى سيأتى فى الحديث لان هذا تحديد جهنم فى نفسها و ما سيأتى  
تحديد مسامته جهنم ذلك المناق .

و بعبارة اخرى : ذلك تحديد وجودها النفسى و ما سيأتى تحديد وجودها -  
الرابطى و يدور فى «خلدى» نكتة اخرى فى تعيين ذلك العدد و هى : ان الخصال -  
المذمومة التى هى اطراف الاربعة الستوسطة التى هى اركان العدالة و تلك الاطراف  
افراطها و تفريطها ثمانية: الشره والخمود للمعفة والتهور والجبن للشجاعة والتبذير  
والتقير للسخاوة والجربزة والبلاهة للمحكمة فهى بانضمام الجهل البسيط والجهل المركب  
عشرة والاشقياء ليس لهم الا مقام الحيوانية وما دونها فاذا ضربت آثار القوى السبع -

النَّبَاتِيَّةُ وَ هِيَ : الغاذية والمنمية والمولدة والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ومدركات القوى العشر الحيوانية من المدارك الظاهرة والباطنة في تلك الخصال العشر صارت مائة و سبعين مرتبة ناريَّة ظلمانية بمعنى : ان ابصارهم بنحو الشرة والخمود والتهوُّث والجبن و هكذا الى آخر المراتب و يضاف اليها الخمسة التي هي مراتب معدنيهم و امهاتهم العنصرية وفي النسخ التي رأينا بل و سفر النفس : خمس و سبعون مائة بدون الواو و ظاهر انه غلط .

قوله : «وكان سمعهم...» و ذلك لتصرف النبي «صلى الله عليه و آله» و قدرته على اختلاسهم والاَّ فالاصوات الاخرويَّة لا يسمع بالسمع الدنيوى .

قوله (ص ٣٠١، س ١٩) : «سبعين خريفاً»

ذكر الخريف بدل السنة لان كل فصول سنتهم خريف لان الخريف له طبع الموت وهم اهل الجهل وليسوا اهل الحياة و اهل العلم احياء .

قوله (ص ٣٠٢، س ٨) : «هو سفر الطبيعة»

السقر بالقاف : «السقر» ان كان الصعود جبلاً كما مرَّ والا كان مصدراً فهو بالفاء .

قوله (ص ٣٠٢، س ١٢) : «فكذلك للجنة حقيقة كلية هي روح العالم...»

بيان آخر : حقيقة الجنة جنة الذات وجنة الصفات و هو قوله : «فادخل في عبادى وادخل جنتى» و مثالها الكلى هو الجنة الصورية التي هي جنة صور الاعمال مقابل المعانى واما جنة المعانى الابداعية فهي الداخلة في صقع الربوبية و امتلئها الجزئية العقول العملية للمؤمنين و اراداتهم و مشياتهم والمراد بالروح الذى ذكره - المصنف (قدس سره) العقل الكلى او الرحمة الواسعة والمثال الكلى الفلك الاطلس المسى



بالعرش عند المتكلمين و على البيان الآخر الذى ذكرنا هذا المثال الكلى داخل فى مظاهر الجنة لانه من عالم الطبيعه والمصنف (قدس سره) و غيره حيث عدوه مثالا للجنة نظروا الى ان الاطلس كاد ان يلتحق بعالم التجرد المثالى و كذا ما فى الحديث وايضا لا يناله المشاعر الحسية الطبيعه بخلاف الكرسي و هو فلك الثوابت الذى بمحدثه ارض الجنة اذ ينال البصر كواكبه والبصر الظلماني يظلمها فيصير فى حقّة نيراناً و لذا عدت الافلاك السبعة التى تحت الكرسي من امثله النار اعنى باعتبار وجودها الرابطة لمدارك اهل الجهل والظلمة .

قوله (ص ٣٠٢، س ١٧) : «وهو موضع القدمين»

اي الكرسي لما كان مما يناله الحس والحس يمكن ان يكون من ابواب الجنة اذا كان تحت امر العقل و يمكن ان يكون باب النار ان لم يكن كان موضع الاثنيّين و موضع القدمين قدم الصدق التى هى كالقدم اليمنى و قدم الجبار التى هى كالقدم اليسرى و هذه هى التى ورد فى الحديث انه «اذا وضع الجبار قدمه فى النار كسرت عاديتها وانطفئت نايرتها» و بالجملة الفيض الى هنا كان واحداً حتى الاطلس الذى هو مستوى الرحمان اذ لا كوكب فيه و لهذا شبهه بالاطلس الخالى عن النقوش .

قوله (ص ٣٠٢، س ١٨) : «وفيه اصول السدرة التى هى شجرة الزقوم»

اي فى الكرسي اصول «سدرة المنتهى» الذى يضرب فروعها الى الفوق وكلمة التى صفة اصول اي ينبت من اصول السدرة شجرة الزقوم «هاوية» فروعها الى اسفل فالسدرة و شجرة الزقوم كشجرتين متعاكستين تنبتان من اصل واحد او عروق واحدة وهناك اي الى الكرسي تنتهى اعمال الفجار والمنافقين اذ علمت ان حسم ينفذ اليه لا غير وليس لهم سوى المدارك الجزئية فلا يمكنهم الارتقاء الى عالم المفارقات .

قوله (ص ٣٠٣، س ٢) : «وهى سبعة»

وهى عين ابواب الجنة لان الحواس الظاهرة خمس والباطنة وان كانت خمساً الا ان المدرك منها اثنان «الحس المشترك» باعتبار وجهه الى الباطن و «الوهم و اما الخيال والحافظة» فهما الخزانة و اما «المتخيلة» فهى تتصرف لا تدرك و هذه السبع ان صرفت فيما خلقت لاجله كما هو معنى الشكر فى اصطلاح اهل السلوك الى الله كان ابواب الجنان مع ثامن هو العقل الذى هو الباب الاعظم والاّ صارت ابواب النيران .

قوله (ص ٣٠٣، س ٤) : «وهذا الباب...»

هو فى «السور» اى العقل بالفعل فى العقل بالقوة فان العقل الهولانى سور" مضروب بين الاقليمين : اقليم الظاهر الذى هو النيران من الموهومات والمتخيّلات والمحسوسات و اقليم الباطن الذى هو الجنان من المعقولات الاولى والثوانى و ان شئت قلت: بين البحرين الملح الاجاج ، والعذب الفرات .

قوله (ص ٣٠٣، س ١٢) : «وهى النار»

التأنيث باعتبار الخبر اى العذاب او ظاهره هو النار التى تصعد لهبها واسودادها الى العقول الهولانية واسودادها لبطلان قوتها و تهيوها شيئاً فشيئاً و لذا يتمنى الكافر يوم القيامة «يا ليتنى كنت تراباً» وهو محال لبطلان التهيؤ للمعارف .

قوله : «يسمى الاعراف» اى عالى ذلك السور يسمى بالاعراف لانه من عرف

الفرّس .

قوله (ص ٣٠٥، س ١٥) : «وهو مقام من اعتدلت كفتا ميزانه»

اذ لو ثقلت احديهما كان من اهل احدى الدارين و لم يكن فى الحايل و فى كتب المصنف اختلاف فى معنى الاعراف ففى بعضها : انه مقام شامخ و انه من المعرفة او



من عرف الفرس و اهله المقربون لان معرفة كل بسيماهم مقام شامخ و هم الستوسون واصحاب الفراسة الناظرون بنور الله تعالى وفي الحديث «نحن الاعراف» و في بعضها مثل هذا الكتاب انه مقام من اعتدلت كفتا ميزانه و معرفة كل بسيماهم ليس فيها كثير شموخ بدليل قوله تعالى : «لم يدخلوها وهم يطمعون<sup>١</sup>» .

اقول : ليس فيه دلالة على ذلك لجواز ان يكون قوله تعالى : لم يدخلوها . حالاً من اصحاب الجنة والسلام عليهم تبشير منهم لهم بالسلامة قبل دخولهم الجنة .

قوله (ص ٣٠٣، س ١٧) :

«واعلم ان جهنم تحوى على السماوات والارض.....» شروع فى كونها برداً وسلاماً على الفجرة بعد استيفاء مدة العذاب كما فى تنبيهين الاكتين و انها ايضاً مظهر اسماء الله تعالى ولكونها مظهر اسمه القهار واسمه المحيط ستحوى على السماوات والارض فصارتا محويتين مطويتين كما كانت رتقاء اولاً ففتقناه والمراد : ان لاهل جهنم ايضاً سماءً وارضاً و كواكب بحسبهم ظلمانية؛ لا كما لاهل الجنة نورانية

قوله (ص ٣٠٣، س ١٩) : «بالحرور على المقرورين»

و يمكن ان يقرء بالقاف من القرء اى البرد كما يقال قرئت عيناه ليتم المقابلة مع ما بعده و ان كان للغر ، بالغين المعجمة [المغرورين] ايضاً دلالة على البرد لان الانخداع من برد المزاج .

قوله (ص ٣٠٤، س ١) : «وكذلك طعامهم و شرابهم من شجرة الزقوم»

اى بعد استيفاء مدة العذاب واما قبلها فهى كالمهل «يغلى فى البطون كغلى-

الحميم<sup>٢</sup>» .

قوله (ص ٣٠٤، س ١٧) : «فاعلم اكرة الاثير»

اي باعتبار حرارتها و تسخينها ، لعالم الكون والفساد و باعتبار تقويم اجزائها  
للمركبات و تأثير اشعة الكواكب في نضجها معلوم و هذه مضافة الى نار الطبيعة  
من المنضجات للمواليد الدنيوية واما منضجات القرية فالملكات النارية للكفار  
والفجار و اعمالهم المجسنة بالصور النارية «ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما  
يأكلون في بطونهم ناراً» و ذلك لانه لولاها لما استتم للمؤمنين وجود و لما استقام  
نهم اعمال حسنة حتى تجسّمت بالصور البهيمة كما قيل :

گر حریر و قزدری خود رشته ای      ور زخاری خسته ای خود ، کشته ای  
گر ز دست رفت ایشار زکوة      میشود آن جوی شیر آب نبات  
فهو لاء الاشرار في الحقيقة اسباب و آلات و عمّالون و حمّالون للابرار والاخيار  
كالانعام و غيرها .

قوله (ص ٣٠٥، س ١٢) : «وفوقه بوجه»

اما فوقيتها فمعلومة و اما تحتيتها فلائن الا شعة وان كانت فوقاً الا انها عالم  
تنعكس عن الاجسام الكثيفة لم تسخن ولم تنضج .

قوله (ص ٣٠٥، س ٢) : «وكذلك من عرف نشأة الآخرة.....»

اي انها بكلها فوق عالم الطبيعة التي هي النار ثم عرف موضع الجنة انها فوق نار  
الآخرة لان تلك مظهر اللطف و هذه مظهر القهر، ثم نار الآخرة فوق نار الدنيا فعلم  
ان نار الآخرة و نار الطبيعة كلها تحت ارض الجنة تنضج فواكهها ومأكولاتها وبالجملة  
الوجود اينما كان اما خير محض و اما خير غالب، لكن هذه الخيرات الاضافية لاهل



الجنة .

قوله (ص ٣٠٥، س ١٧، ١٨) :

«لا يقوم الساعة و على وجه الارض من يقول: الله الله» لان من كان على وجه -  
الارض بعد لم يقم عند الله والقيامة من القيام عند الله والنهوض عن الاخلاص الى المواد و  
تبدل الانبساط الذي هو شر الاوضاع الى القيام عند الله الذي هو خير الاوضاع بل -  
العالمان الصوريان هما الارض وما دام توجه النفس الى الصور لم تخرج عن النفسية وعن  
كونها على الارض و تصير قائمة عند القيوم اذا صارت عقلاً طارحاً للكونين غنياً في -  
الذات والفعل جميعاً بل صار العقل قائماً مجرداً عن الماهية و لاءته مادام هنا ذاكر  
و مذكور و طالب و مطلوب كان هنا اثنيّة و هي تنافي القيامة الكبرى و هي الطمس  
المحض والمحق الصرف والفناء البحت ولما كان منزلتها منزلة الجنين فمادامت النفس -  
النفس الناطقة لم تخرج من بطن الدنيا بل من بطن التعيّنات و مشيمه عالم الصورة و  
بالجملة ما لم تولد ولادة ثانية كما نقلنا عن المسيح عليه السلام لن يلج ..... لن يصل  
الى فضاء الجبروت و فناء اللاهوت .

واعلم انه يستفاد من هذا الحديث الشريف جواز ذكر الله الله كما قال شيخنا  
المحقق البهائي (قدس سره) في بعض مقالاته بالفارسية .

ميگو با ذوق و دل آگاه «الله، الله، الله، الله، الله»

و عن بعض اهل الذكر انه جرت عادة كثير من القوم بذكر «لا اله الا الله» و جرت  
عادتي بذكر لفظ الجلالة اعني الله لان الانفاس مبيدة فخشيت ان اقبض و انا في موحش لا  
وانما قال ذلك لان الذاكر بكلمة التوحيد لا بد ان ينظر في قوله : لا اله الا الله الى الماهيات  
الامكانية بنحو السرايئة «ان هي الاسماء سميتوها انتم و آباؤكم» وهي نفى صرف

و باطل محض و فى الاستثناء الى حقيقة الوجود الصّرف بنحو انها الشىء بحقيقة الشيئية

قوله (ص ٣٠٦، س ٩) : «واذا مات كل واحد»

يعنى ما قلنا: ان من مات فقد قامت عليه قيامته الى هنا حكم القيامة الصّغرى واما الكبرى فهى موت الكل فما ترى من الوصول الى الغاية فى كل اعرف فى الكل «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» والعقل يعرف الكلى لا المشاعر لكن الوصول فى ازمة غير متناهية يسع الغير المتناهى اذ لكل شىء مدة بحسبه .

قوله (ص ٣٠٦، س ١١) : «فلم يبق لانوار الكواكب»

اى لم يبق عند التجلى الاعظم لانوار شمس العقول، و اقمار النفوس و نجوم القوى ظهور بل الظهور لنور الانوار خاصة كما لم يبق لانوار الكواكب فى عالم الشهادة ظهور عند طلوع الشمس الحسيّة فكأنّما قامت قيامته عنده .

قوله (ص ٣٠٦، س ١٣) : «فجمع الشمس والقمر»

قد يسئل انه يستفاد من هذه الآية : ان القيامة يقع فى ثامن والعشرين من شهرنا لان الاجتماع فيه و يستفاد من قوله تعالى وخسف القمر يقع فى الرابع عشر لان المقابلة التى يقع الانخساف عندها فيه فاين التوفيق ؟

والجواب من وجهين : احدهما انك عرفت غير مرّة ان القيامة تقع فى باطن العالم و انها فى السلسلة الطولية الصعوديّة فهى عند اجتماع النفس والعقل اى تحول النفس من النفسية الى العقلية بل كما قال المصنف (قدس سره) متصل كل مستفيض بمفيضه واجتماع المفيضين يسرى الى مظهريهما بان سرى القمر مظهراً للشمس بحيث يرى انارته فى الليل المقمر انارتها و اخلاقه الكتان ، اخلاقهما و كذا آثاره الاخرى آثارها فهذا معنى اجتماع الشمس والقمر .



و ثانيهما : ان يوم القيامة يوم دهرى والمتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر والازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادئ العالية فضلاً عن مبدء المبادئ كالآن .

قوله : «لأنها ابدأ فى الزلزال والانكسار.....» اى فى الحركة الجوهرية والتطور والتغير الاستكمالى مترقياً الى الله تعالى امّا الارض فكما قال الله تعالى : «يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث ، فانا خلقناكم من تراب....» فالتراب تتحول فى الغايات الى منتهى النهايات واما الجبال فكذلك بالتناثر و صيرورتها «كثيباً مهيلًا.....» ، ثم تراباً» وما يقطع طريقة منهما ولم يصل الى باب الابواب وهو مظهر اسم الجلالة وهو الله فتتحول الى مظاهر اسمائه الاخرى كالاسماء التشبيهية مثل «السميع و البصير» و المدرك الخبير» حتى ان الجمادات صورها السادية تتحول الى صورها البرزخية والاخرى القائمة بذواتها فتصير مظاهر اسمائه كالقائم والدائم والمصور والمبشر والسندرونحوها وكما ان مبدء المبادئ وجود بسيط مبسوط محيط بكل المبادئ حتى المبادئ المقارنة كذلك من حيث انه غاية الغايات وجود واحد بالوحدة الجمعية الحقّة الحقيقية محيط بكل الغايات اى : كلها شئونه و فنونه فالكل واصلة الى غاية الغايات سواء توجّهت الى باب الابواب ثم الى الله ، او الى الابواب الاخرى ثم اليه باسمائه ثم مراده (قدس سره) بخشيّة الله ، فهر الله عند تجليه [باسمه] الاعظم .

قوله : «فاذا كشف الغطاء يرجع كل شىء على اصله...» اى على غاياتها المحاطة الغاية الغايات سواء كانت اسمائه التنزيهية او التشبيهية اللطفيه او القهرية بل الاصل فى الوجود هو الاضافة الى الله «ما رأيت شيئاً الا و رأيت الله قبله...» و اضافته الى

الماهيّة وضع على خلاف الاصل لانها «كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء» .

قوله (ص ٣٠٧، س ٦) : «فليس لها في مشهد آخر هذا النحو من الوجود»

فان السماوات والارض «وما فيهن وما بينهن» وجودها منوط بوجود الانسان

فاذا فنى فنت وقد قلت في سالف الزمان في ابيات :

« بي انتظار محشر حق ، بين فناء كل »

قوله (ص ٣٠٧، س ٨) : «بمشعر اخروي»

اي بحسب كمال المشاعر المشاهدين المكتسب في النشأة الاولى فان يشاهد

حقايقها الكلية العقلية فمشعره اعلى المشاعر و ان يشاهد حقيقة الحقايق فبمشعر ينظر

بنور الله و ان يشاهد رقايقها البرزخية والاخرية فبمشاعر جزئية ولكن ملكوتية

مثالية مجردة عن المادة والوضع و على اى تقدير ليس بهذه المشاعر الدنيوية لانها لا

تدرك الا هذه الماديات و ذوات الاوضاع وكلها فانية هناك .

قوله : «فيشاهد الجبال.....» حال الجبال في القيامة على ما في الايتين مختلفه

وفي الآيه الاخرى ذكر حالها بنحو آخروهي قوله تعالى : «يوم ترجف الارض

والجبال ، فكانت الجبال كثيباً مهيلاً» والتوفيق انها باعتبار مراتب الفناء المتدرجة او

باعتبار مقامات اصحابها ففي مرتبة من مقام تصير كثيباً مهيلاً والكثيب هو المجتمع من

الرمل والمهيل ان يكون اذا حرك اسفله تنازل «اعليها» و في مرتبة و مقام تصير

«كالعن المنقوش» و معلوم انه اضعف من كثيب و في مرتبة و مقام تضمحل و

التوحيد و غاية بيان مقام التوحيد الموحدين و منه استفاد توحيد خاصة الخاصة و منه يظهر اصل ظهور

الوحدة في الكثرة و فناء الكثرة في الوحدة و منه يعلم سر معية الحق مع الخلق و تقوم الخلق بالحق

و يعلم كيفية كون الخلق صورة الحق و .....



تتلاشى مطلقاً كما قال تعالى : «فقل ينسفها ربي نسفاً» .

قوله (ك٣٠٧، س١٢، ١٣) : «تأكل بعضها بعضاً.....»

و تصول الاول كنار الاكبر الكباير بالنسبة الى الكبيرة كقتل النفس المحترمة والغيبة والثاني كما في معصيته تجر الى معصيته كشرب الخمر اذا انجر الى الزنا .

قوله : «وهذه النار .....» هذا الى آخره يدل على ان يكون للنار دخول في الافئدة وقد سبق ان لها اطلاعاً عليها لادخولاً والتوفيق ان لآية وجوهاً وتلك النار هي الجسمانية فلها اطلاع على الافئدة لادخول لغلق باب الافئدة عليها و هذه التي يدخل عليها نار روحانية تحرق الروح والفؤاد من اهل الاستعداد المقصّرين .

قوله : «ونادوا اصحاب الجنة . الى قوله : و حرمة على الكافرين» هذه الاقاويل تقال بينهم هاهنا ايضاً عند طلب كل طائفة مقام الاخرى طلباً صادقاً او كاذباً بلسان الحال والاحوال تصور هناك بالصورة المناسبة لها .

قوله (ص٣٠٨، س٩) : «والمخلصون...»

اي الذين خلصوا من التعلق بعالمى الصور و سعدوا الى الروح الاكبر واتصلوا

بعالم المعنى ، نعم ما قيل :

خلاف طريقت بود كا ولياء      تنما کنند از خدا جز خدا

و قال المولوى :

از خدا غير از خدا را خواستن      ظنّ افزونىست كلّى كاستن

قوله (ص٣١٠، س٢) : «لا كتاب الاعمال»

فانه يؤتى لكل الاشقياء بشمالهم واما ايتاء كتاب الاحكام المنزل على نبيّ عصره

ومن خلفه ففيه تعريض عليه و تفريع لرأسه باتك اسأت الادب اسائة عظيمة حيث

نبذت احكام الله وراء ظهره في الدنيا فخاصية ذلك العمل الشنيع ان يقال لك من خلفك خذ كتاب احكام الله المتعلق بافعالك و آدابك ومعارفك و كذا اغيارك من وراء ظهره لتشعل و تحترقها بالنار «التي تطلع على الافئدة» .

قوله (ص ٣١٠، س ٣) : «فيجعل فيها الكتب والصحايف»

فيه اشارة الى تصحيح ما قاله بعض المتكلمين من ان المراد من وزن الاعمال وزن دفاترها و صحايفها التي فيها وجودها الكتبي هرباً من اشكال وزن الاعراض فكل من كان مفردات نقوش اعماله اكثر كان وزن قراطيسها او الواحها الاخرى اثقل لكن لا يلايمه قوله : كما يوزن هاهنا.....

فتوجيه كلامه انه يوزن كتب الاعمال و صحايفها بكتاب الله و صحفه و تقابل بها ليروا انها موافقه احكامها او مخالفة فان وافقتها فنعم الوفاق و ان خالفتها فبئس الخلاف و اما ، زنة النفوس التي هي حقايق الكتب والصحايف بنفوس الانبياء والاولياء اعمالهم باعمالهم و علومهم بعلومهم فهي و ان كانت حق الوزن بميزان الحق الا انها ليست جسمانية و كذا وزن العلوم بميزان التعادل ايضاً بطريق اولى والجمع هو المذهب الفحل والرأى الجزل .

قوله (ص ٣١٠، س ٨، ٧) : «الا لاله الا الله»

هذا الاستثناء مخصوص بذى الكفتين الذي لاظهار الترجيح واما الوزن لاظهار «الصحة واللاصحة» فتقبله التوحيد فيوزن توحيد الموحدين بسوازين الانبياء والاولياء والتوحيد الخاصى بالخصيصى والخصيصى بالاخصى نعم بعض مراتبه الشديدة واللا شدة لا تقبل الوزن و هم الذين قال المصنف (قدس سره) فيهم فى سفر النفس : «اتهم كسروا كفتى ميزانهم و خلصوا من عالم الموازين والاعمال والانحراف فيها والاعتدال



الى عالم المعارف والمقامات والاحوال ومطالعة انوار الجمال والجلال على الاتصال  
ففنوا عن ذواتهم و بقوا بالحق المتعال<sup>١</sup> .

قوله : « كما يدل عليه حديث صاحب السجلات » جمع سجل اى الدفتر فقد ورد:  
ان شخصاً لم يعمل قط خيراً الا انه تلفظ يوماً بكلمة « لا اله الا الله » مخلصاً فيوزع يوم  
القيامة فى مقابلة: « تسعة و تسعون » سجلاً من اعمال الشرع كل سجل كما بين المشرق  
والمغرب و يترجح على جميع السجلات .

فظاهر الحديث المقابلة ، و لذا لم يكتف المصنف بالمقابلة وزاد عليها المعادلة  
وعدم الادخال الذى قاله المصنف ( قدس سره ) لا ينافيه الادخال المستنبط من الحديث  
لان هذا الادخال باعتبار لفظه و ان الاسم غير المسمى بوجه و وجه الشئ غير بوجه  
وعدم الادخال كالترجيح باعتبار حقيقته وان الاسم عين المسمى وان وجه الشئ و  
عنوانه بما هو آلة لحاظه « هو هو » .

قوله ( ص ٣١٠ ، س ١٢ ) : « لان اعمال خيرهم محبوبة »

كما قال تعالى : « حببت اعمالهم ، وقال لئن اشركت ليحبطن عملك » الحب  
والتكفير بظاهرهما من المشكلات كيف والوجود لا ينقلب الى العدم و حيثية الوجود  
كاشفة عن حيثية الوجوب و كل موجود كما لا يرتفع عن مرتبة عن مراتب نفس الامر  
وهى مرتبته و حدته من الوجود، كذلك لا يرتفع عن مطلق نفس الامر؛ لان انتفاء  
الطبيعة بانتفاء جميع افرادها و رفع الشئ برفع جميع مراتبه و برزاته والشئ اذا انتفى  
عن لوح المادة فهو تثبت فى الواح النفوس المنطبعة و عالم المثال وفى الالواح العالية  
والاقلام الشامخة و فى علم الله تعالى و « ان المتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى

١- وهم لشدة فنائهم فى الخلق و ترفعهم عن الخلق مابقى لهم جهة الخلقية و مقامهم فوق الموازين القائمة

وعاء الدهر» و ان كل ممكن محفوف بالضرورتين و ان كل قضية مطلقة عامه وعقد فعلى لا يخلو عن الوجوب اللاحق .

فاعلم ان حبط الاعمال اطفاء وجوها النورانية و ابراز وجوها الظلمانية اذ علمت ان لكل ممكن جهة نورانية و جهة ظلمانية الاولى : وجهه الى ربه . والثانية : وجهه الى نفسه . والتكفير عن سيئات المسيئين بعكس ذلك ولا سيما ان السيئة شر والشر مجعول فى القضاء الالهى بالعرض بل اذا فحطنا و ابحثنا عما دخل فيها بالذات و عما نسب اليها بالعرض ظهر لنا انها اعدام منمحية لا يحاذى بها شىء وجودى فى الخارج ولذا قال تعالى : «فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات» اى يكمن وجوها الظلمانية و اضافتها الى انفسها و انفسهم و يبرز وجوها النورانية الى الله الى الله فان كانت وجوديات كالجهل المركب والزنا والسرفه و شرب الخمر و نحوها فظاهر و ان كانت عدميات كالجهل البسيط و ترك الصلوة و ترك الجهاد و منع الزكوة و نحوها فباعتبار انها اعدام ملكات لها حظوظ ضعيفة من الوجود وكلا القبلين مما يطلق عليه لفظ الشر فالموهوم ينمحي والمعلوم يبقى

قوله (ص ٣١٠، س ١٧) : «فالمستقيم»

اى الخط المستقيم الذى حطه «صلى الله عليه و آله» هو التوحيد الخالص الذى سلكه الانبياء من الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة والوحدة الممنوعة والكثرة بمعنى البينونة العزليه من الخطوط المعوجة والتنزيه فى عين التشبيه والتشبيه فى عين التنزيه من المستقيم والتنزيه الصرف وكذا التشبيه المحض من المعوجة و من



المستقيم والخفاء من فرط الظهور والبعد من فرط القرب بحيث الدُّنُوّ هذه و نحوها  
فى استقامة الذى اشار اليه .

قوله : «من صقع الله تعالى» ويدور فى خلدى ان يكون ساق مخفف ساقى اى  
يكشف عن ساقى الكوثر كما ورد انه لا يعرف حقيقته على العالى الاعلى الا الله ورسوله  
محمد «صلى الله عليه و آله» و يدعون الى السجود اى يدعى كل من الامام والمؤمنين  
الى السجود لله الواحد المعبود .

« الكل عبارة و انت المعنى <sup>١</sup> »

وهذا المعنى جعله الله قسطى بمنه وجوده و لم ار لغيرى كل ميسّر لما خلق له و باقى  
الاية كما عرفته .

قوله (ص ٣١٢، س ٧) : «لانه حسر للجميع»

اى ظهر "اعلم ان حسر بفتح السين بمعنى ظهر وانكشف و بكسر السين [حسر]  
بمعنى تلهف كما فى القاموس و انما جعلوا يوم الحسرة من الاول دون الثانى اى كانوا  
ملتجئين ولو جعل من باب التغليب فالرحمة سابقه على الغضب واما ظهور الخلود  
فللطائفتين .

قوله (ص ٣١٢، س ١٨) : «واما المادبة فهى لاهل الجنة»

فى القاموس : «والمأدبة بالضم والمادبة والمادبة طعام صنع لدعوة او عروس»  
فهذه بشارة لهم كما قاله المصنف (قدس سره) لكونها انموذجاً من النعيم الذى بعدها  
والدرمكة كالدرمك على ما فى القاموس «دقيق الحوارى؛ والحوارى بضم الحاء و  
تشديد الواو و فتح الراء لدقيق الابيض وهو لباب الدقيق» اقول: المراد بالدرمكة هنا

١- «يا من هو للقلوب مقناطيس»

الخبز الحواري و هو الذي نخل مرة بعد مرة و منه الحواري بفتح الحاء و كسر الراء الذي جسعه الحواريون اى الخلف من اصحاب المسيح عليه السلام او من التحوير اى - التبييض فقوله : «بيضاء نقيّة» صفة موضحه .

قوله : «فى عنصر الماء ...» اى الماء الذى جزء غالب لبدن الحيوان البحرى والاولى ان يقال : فيه اشارة الى وفور الحياة و فيه سبك حياة من حيوة من حيوة لان الكبد بيت الدم و هو مركب الحياة والحياة حيوان بحرى عنصره الغالب ماء وهو صورة الحياة والمسكن له بحر هو منبع الحياة فهنا سبك حياة من حيوة من حيوة كما فى المقابل سبك مياه من مياه من مياه .

قوله (ص ٣١٣، س ٦) : «والارض محمولة على قرن الثور»

تأويل كون الارض محمولة على الثور وجهان .

احدهما : الطبيعة المسكنة اياها فى المركز بمشابهة البرد واليبس فيهما .

و ثانيهما : جهنم التى على صورة الجاموس و كونها محمولة عليها ان الارض من حيث هى دنيا معنى جهنم و جهنم صورتها ستبرز او ان الارض و اهلها و هى الدنيا بما هى جزئيات دائرة زائلة عما تها كما سيجيىء على الاعمال السيئة والملكات الرذيلة التى هى حقيقة جهنم و كونها محمولة على الحوت ان قوامها و قوام اهلها على وجود القائم من آل الحقيقة المحمدية البيضاء خاتمة العقول الكلية لانه عليه سلام الله تعالى هو البرج الثانى عشر من بروج فلك الولاية و سماء الهداية التى هى مجالى شمس الحقيقة والبرج الثانى عشر من فلك عالم الشهادة لشمس الحس هو برج الحوت والعوالم متطابقة وايضاً الحوت حيوان بحرى و هو سلام الله عليه سابع بحار الحقيقة حى بحياة الله تعالى ثم ان الهاتين المأدبة والمندبة صورتاً دلالة الدليل الاول على



الخير والمغوى الاول على الشر فى دار الدنيا كمن يرشد مسترشداً الى كامل مكمل وكجليس ضال مضل يغوى من هو ضعيف العقل .

قوله (ص ٣١٣، س ١٥، ١٦) : «مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها»  
و ذلك لانه مع دلالة الكتاب والسنة على الخلود<sup>١</sup> ضرورى الدين و ضرورى—  
الدين مثل ضرورة العقل فى الغناء عن الدليل لكن دعوى الاتفاق ينافيه ما قيل: ان الخلود  
يجبىء بمعنى الزمان الطويل كقولهم وقف مخلد و حبس مؤبد و لكنه لنُدرة هذا  
القول لم يعبأ به و لان قولهم هذا من الاقوال المجازية .

قوله (ص ٣١٤، س ٤) : «الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر»  
لعله يؤمى الى ان الدوام فى النار نوعى فنوع الجهنمى محفوظ بتعاقب الاشخاص  
الا انه لا يمكن تخطئته (قدس سره) بذلك لانه تفوه بالدوام فى جانب الشر والالـم  
ايضاً ولا يجوز تحريف كلماته و اقول : ليس خلود العذاب مثل خلود الكون فى جهنم  
من ضروريات الدين ولا الكتاب ولا السنة ناصين فى دوام الايلا من الله تعالى ، الا ان  
الخلود مطلقاً ادخل فى الانزجار وادعى الى تكميل النفس و تعديل النظام فيجب القول  
به و قولهم : «ان القسر لا يكون دائماً ولا كثيراً» يمكن الجواب عنه بان شقاوة الكفر  
صارت جوهرية والملكات الرذيلة جوهرية والعادات السوء طبيعة ثانية و ليس هنا  
نور ايمان حتى يكفرها و يزيلها كما فى الزجار من المؤمنين فلا جرم لا يزول والمطرة  
الانسانية التى تميز الحبيث من الطيب باقية غير راضية بهذه القرناء فصارت مثل مركب  
القوى اذ ليس احديهما طبيعية والاخرى عرضية بل كلتاها طبيعتان و بعض كلمات—

١- واعلم ان ادعاء كون الخلود فى النار و تعذيب اهل النار على الدوام من الضروريات غير مسموع مع انه قد  
ورد من انه سبقت رحمته غضبه و انه اذا وعد الحق الناس بالعذاب فهو فى القيامة بالخيار .

المصنف (قدس سره) متشابهة ولكن كلامه في رسالته المسماة بالحكمة العرشية محكم فليرد المتشابه الى المحكم و هي آخر مصنفاته فقال فيها بعد ما نقل عن الشيخ محيي الدين القول بانقطاع العذاب «واما انا فالذي لاح لي بما انا مشغول به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار النعيم وانما هي موضع آلام و محن و فيها العذاب الدائم لكن آلامها متفنة متجددة على الاستمرار بالانقطاع والخلود فيها متبدلة وليست هناك موضع راحة واطمينان لان منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد<sup>١</sup> من هذا العالم» انتهى كلامه (قدس سره) .

قوله (ص ٣١٤، س ١٠) :

و قال سبحانه : «ولو شئنا لا تينا<sup>٢</sup> كل نفس.....» قد تقرر في محله ان صدق الشرطية لا يستلزم تحقق المقدم ولا امكانه بل الشرطية تتألف من واجبين ومن مستنعين وغيرهما فالمعنى : انا لما كنا عين العلم والقدرة والمشيئة والاختيار فلو شئنا هدينا الكل ؛ ولكن لم يقتض حكمتنا ذلك وحق القول كذا فهذا مثل قوله تعالى : «الم تر<sup>٣</sup> الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا» هذا اذا اريد الهداية التكميلية واما اذا ريد لهدايته التكوينية فالامر بالعكس

قوله : «لاهمال ساير الطبقات....» وقال بعض العرفاء : من تمامية العالم وجود العالم الناقص ايضاً اذ لا موجود الا و هو اما خير محض و اما خير غالب .

قوله (ص ٣١٥، س ٣) :

«والله متجل بجميع الاسماء في جميع المقامات والمراتب» بل المجالى ذاتية في-

١- الحكمة العرشية ط ت ١٣١٣ هـ ق ص ٥٦ واعلم ان كلماته متناقضة و هو (ره) رجع عن عقيدته بمقاله في العرشية و صرح نفسه بانه بعد الرياضات صار مستبصرا و هو ينافى ما ذكره المحشى الحكيم (قده)

٢- س ٢٥، ي ٤٧

٣- س ٢٢، ي ١٣



الاسماء كما هو حكم كل مرآت فانها متحدة مع المرئى اذ المرآت لا تمكن من البروز تحت المرئى و هى محتجبه به و اذا كانت المرئى المتأصله كالماء والبلور ونحوهما كذلك فما حدسك بالمرئى الاعتبارية التى شأنها الكمون والخفاء كالماهيات السرايئة التى ما شمت رائحة الوجود والظهور وقد قلنا فى موضع آخر: ان السالكين فى البدايات يرون الاشياء مظاهر الاسماء والصفات و فى الاواسط من سلوكهم لا يرون المظاهر و يرون الاسماء والصفات و فى النهايات يفنون فى نور الذات ولا يرون الاسماء والصفات كما قال على عليه السلام<sup>١</sup>.

قوله (ص ٣١٥، س ٥) : «لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه»  
قالو : مثل اهل الدنيا يلتذون بما هم عليه وهم ديدان عالم العناصر و شأنهم كشأنها ولو انقذوا عما هم عليه الى روح المعارف و ريحان العلوم لتأذوا وهم فرحون بالامور الدائرة المغيئات بالغايات الوهمية .

اقول : هذا بحسب جيلة البدن وفطرتهم الثانية الطبيعة و اما بحسب فطرتهم الاولى وهى لم تبطل فهذه الاباطيل لا تلايمهم و اذا كشف الغطاء تألثموا غاية التألثم<sup>٢</sup>.

قوله (ص ٣١٥، س ١٥) : «حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة.....»  
هذا بظاهره ينافى ما سبق من قوله (قدس سره) مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها اللهم الا ان يوجّه بان مراد هذا البعض من الجنة ملايمه النار و من جهنم عدم ملايمتها .

١- الحقيقة صحو المعلوم و محو الموهوم ، والحقيقة : هتك الستر و كشف السر..... و هى نور يشرق من صبح الازل... و قال ايضا كمال التوحيد نفى الصفات عنه....

٢- والملائم للطبع مناف للعذاب والتألم و سيأتى منا تحقيق هذه العويصة (ج)

قوله (ص ٣١٦، س ٤) : «ان لا يعذب احداً عذاباً»

ولعله يشير اليه ما فى دعاء كميل عن امير المؤمنين على عليه السلام فباليقين اقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك و قضيت به من اخلاص معانديك لجعلت النار كلها برداً و سلاماً وما كانت لاحد فيهما مقررّاً ولا مقاماً لكنك تقدرت اسماؤك اقسمت ان تملأها من الكافرين من الجنة والناس اجمعين وان تخلد فيها المعاندين فذكر عليه السلام نفى العموم اولاً واكتفى بالملاء والتخليد ثانياً .

قوله (ص ٣١٦، س ٥) : «الا لاجل ايصالهم.....»

بل ذلك لازم اعمالهم كما فى الحديث «انما هى اعمالكم ترد اليكم» .

قوله (ص ٣١٧، س ٣) :

«قال تعالى : و قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه ٢» و فى الاسماء الجوشنية «يا

من لا يعبد الا اياه» لكن الآية تدل على مطلوبه ان كان لا تعبدوا نفياً ساقط النون بالناصب لا نهياً ساقط النون بالجازم .

قوله (ص ٣١٧، س ٨) : «فهو كالنواب»

. فهو صاحب الحجاب العظيم لا العذاب الاليم بخلاف الثانى كما سيقول فيكون عذابه اليماً .

قوله (ص ٣١٨، س ١٢) : «ومما استدل به على ذلك.....»

وجهه : ان اصحاب الشىء يطلق على من يأنس به و يلايمه كأصحاب القران و

اصحاب العلم والعرفان و اصحاب النبى ونحو ذلك .

ان قلت : اكثر آيات التعذيب وقعت بلفظ الشرط كقوله تعالى : «من يعمل سوء



يجزيه» ؛ ومن يعمل<sup>٥</sup> مثقال ذرة شراً يره» او المتضمن لمعنى الشرط مثل الوصول فى الذين كفروا و نحوه و صدق الشرطيّة لا يستلزم صدق المقدم ولا يصادمه وجوبه او امتناعه و مجعوليّة الشر والسوء لكونهما عديمين ممتنعة و كذا جاعليه<sup>٦</sup> الممكن ؟ .

قلت : هذا المعنى و امثاله تدقيقات فلسفيّة والقران منزل بلسان القوم ولا يفهمون منها ما ذكرتم على ان مجعولية الشر لا يمكن للوجود لانه دون المجعوليّة و اما للجهات العدمية<sup>٧</sup> فلا مانع و كذا جاعليه<sup>٨</sup> الممكن غير سايعة للوجود واما لسنخه فسايعة لان علته<sup>٩</sup> الوجود وجود و عله<sup>١٠</sup> العدم عدم و عله<sup>١١</sup> الماهية<sup>١٢</sup> ماهية<sup>١٣</sup> ١ والمكلف له ذات نورانية<sup>١٤</sup> هي الوجود و ذات ظلمانية<sup>١٥</sup> هي الماهية<sup>١٦</sup> .

قوله : «وَسَبَقْتُ الرَّحْمَةَ الْغَضَبُ لَا يَنَافِي الْعَذَابُ» لانها الرحمة الرحمانية<sup>١٧</sup> التى وسعت المؤمن والكافر والمتقى والفاجر و هذه التى اغترّ بها ابليس حيث قال تعالى : «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ<sup>١٨</sup>» وانه داخل فى عموم كل شيء و انت تعلم انها لا تنفع بحاله .

قوله (ص ٣١٩، س ٨) : «لاتنفعه الطاعات»

و فى الدعاء : «اللهم ان الطاعة تسرك وان المعصية لا تضرك فهبنى ما يسرك واغفرلى ما لا يضرك يا ارحم الراحمين» وفى دعاء ابى حمزة الثمالى (رض) عن سيّد الساجدين «عليه السلام» ما مضمونه مافى مناجات شيخ عبدالله الانصارى بالفارسيّة «الهي چون من معصيت مى کردم دوست تو محمد (صلی الله عليه وآله) غمگين ميشد و دشمن تو ابليس شاد ، فردا اگر عقوبت کنی نیز دوست تو غمگين گردد و دشمن

١- هذا الكلام من الشيخ و نقل عنه المصنف والمحشى

٢- س ٧، ١٥٥

تو شاد؛ الهی دو شادی را بدشمن مدهو دو اندوه را بر دل دوست منه....» .  
فهذا اقتباس من ذلك الدعاء المبارك .

قوله (ص ٣١٩، س ١٢) :

«لان كون الشيء عذاباً من وجه لا ينافي كونه رحمةً من وجه آخر» فان السندر والحوث كل واحد منهما يرى الآخر في العذاب بحسب وقوع هذا في الماء البارد و وقوع ذاك في النار الحارة و نشأة العلم ايضاً من مراتب نفس الامر و هذا قياس .

قوله (ص ٣٢٠، س ٩) : «لا يلحق آخره باوله.....»

هذا مقتضى اسم الله السريع فانه سريع في تفنن التجلي كل آن هو في شأن ففي كل آن طلوع نور فهو نهار تجل .

قوله (ص ٣٢١، س ٩) : «و حده من فوق فلك البروج.....»

لان هذه الدار عالم الحس و نفوذ الحس الى فلك البروج باعتبار كواكبه و قد مر ان الكواكب والطبقات السبع من الافلاك في النار والنار معناها هاهنا و صورتها هناك و اما فلك الافلاك فلا يناله الحس فهو مظهر جنة المأوى و اما سدرة المنتهى فهي البرزخية الكبرى و مقام الواحدية التي فيها كثرة الصفات كم شئت و مظهرها فلك الثوابت الذي فيه كثرة الكواكب فانها اكثر من عدد الرمال و قطرات البحار .

قوله (ص ٣٢١، س ١٨) :

«و مجيئنا من ذلك العالم الذي حضيضه فوق فلك الثوابت...» و اوجه اعلى مراتب عالم المثال انما هو من جنّة الله اي انما بدئه من جنة الافعال الابداعية و هي عالم العقل الكلي بل بدئه من جنّة الصفات لان الاعيان الثابتات كامنة في عالم الاسماء والصفات فانها لازمة لها لازمة لها لزوماً غير متأخر في الوجود كلزومها للمسمى



والموصوف اذا الكل موجودة بوجود واحد بسيط و مع وحدته و بساطته كل الوجودات  
قوله (ص ٣٢١، س ١٤) : «والجنة»

اللام للعهد الذكرى اى : جنة الله المذكورة هي دار المحسنين بالاحسان المصطلح  
المفسر فى الحديث بان «تعبد الله كأنك تراه» المذكور فى الآية الشريفة «ثم اتقوا و  
آمنوا ثم اتقوا واحسنوا» والتقوى الثانى فى الآية التقوى الاخص المعتبر عند اهل  
السلوك<sup>٢</sup>.

قوله (ص ٣٢١، س ١٨) :

«والفرق بينهما على نحو الفرق بين القوة والفعل والمجمل والمفصل» يعنى  
فى المجيئ جئنا من الفعل الى القوة و من الاجمال الى التفصيل وفى الآيات خرجنا من -  
الفعل الى القوة و من التفصيل الى الاجمال والمراد بالاجمال الوحدة والبساطة  
الوجوديتان كما فى جمع الجمع او فى الفرق الذى بالنسبة الى عالم الطبيعة  
جمع و بالتفصيل الكثرة التى هى من لوازم عالم فرق الفرق و اما التفصيل بمعنى التميز  
والانكشاف فهو فى ذلك العالم اشد و اتم اما فى النزول فلائنه نشأة العلم السابق وبناء  
العلم على التميز واما فى الصعود فلائنه يوم الفصل و يوم تميز الخبيث عن الطيب كسا  
انه يسمى بيوم الجمع .

قوله (ص ٣٢٢، س ١) :

«فان مجيئنا الى هذا العالم للتحيص والتطهير» تعليل لكون الصعود<sup>٢</sup> والاياب

١- اول مرتبة الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه ونحن قد اشبعنا الكلام فى هذا المقام فى شرحنا على الفصوص  
و مقدمة القيصرى ط م ١٣٨٥ هـ ق ص ٩٨

٢- هذه الآية (س ٥، آية ٩٤) كانت لسان مقام الاحسان وكذا بعض الآيات المذكورة فى شرحنا على هذه المقدمة

٢- وقد يعبر عنه بمعراج التحليل والتركيب

خروجاً عن القوة الى الفعل فاختلاطنا بالمواد لتجريدنا عنها و تخليصنا و من مقالات  
الشيخ ابي سعيد ابي الخير (قدس سره) :

دنيا بمشال كعبتينِ نرد است برداشتَنش برای انداختن است  
لكن هذا التجريد غير التجرد الاول لان المبتلى بالاختلاط وعالم الفرق والفراق اعرف  
بقدر مرتبة الجمع و روح الوصال .

فرقت از قهرش اگر آبستن است بهر قدر وصل او دانستن است  
تا دهد دل را فراقش گوشمال دل بداند قدر ايام وصال

قوله (ص ۳۲۲، س ۳) : «ومختلف في النهاية....»

ای نهاییه السلسلة الطولية النزولية لان افراد الانسان کانت فی عالم الجمع  
موجودة بوجود واخذ جمعی و هاهنا موجودة بوجودات متشتتة ؛ او مختلف بعد  
مفارقة الابدان الدنيوية و ظهور برازخ الاعمال و متفق فی بدايه التعلق لبقاء  
بقية الفطرة الاولى اذ «كل مولود يولد على الفطرة» .

قوله (ص ۳۲۲، س ۵) : «او ظل النفس...»

کلمة او للتقسيم و هذا اقتباس من قوله تعالى : «انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب»  
لا ظليل ولا يغنى من اللهب .

قوله (ص ۳۲۲، س ۶) : «مادامت السماوات والارض....»

ای سماوات الآخرة و ارضها و اشكال التوقيت مدفوع كاشكال المشية كما

۴- والمتكلم بهذه الابيات هو العارف الرومي «دفتر الاول من المثنوی فی بیان مکالمه الشيطان مع رب نوعه  
معاوية بن ابي سفيان المسمى بخال المومنين عند بعض العامة العمياء»

میدهد جان را فراقش گوشمال تا بداند قدر ايام وصال



يأتى بعد سطر ونوضحه والمتكلمون اجابوا على اصولهم حتى انه تعرض له التفتازانى فى المطول .

قوله (ص ٣٢٢، س ٨) :

«واحتاجوا الى العمل بغير ارادة منهم» بيان للاستثناء فى الآية اى: احتاجوا فى الاستيناس بالصور الموافقة الملايمة الى ان يأتى حين مشيئة الله تعالى و عملـ  
الفعال لما يريد ذاته فان مشيتهم كانت موجبة عذابهم فان مشيتهم الحرص و ملكته  
فى قوة مشيتهم الحشر بالمال و مشيتهم اكل مال اليتيم ظلماً فى قوة مشيتهم اكل النار  
احقاباً و قس عليهما والملايمة تستدعى تبدل مشيتهم بمشيئة الله تعالى المتعلقة بالخير  
بل بذاته وصفاته لا يحب الانفسه ولا يلتفت الى السافل و تبدل فعلهم بفعل الله الفعال لما  
يريد ذاته لا لما يريد غيره المفنى للغير و صفته و فعله فقوله : «فعلم» . الفاء فيه  
للعطف لا للتفريع لانه استدلال آخر على الاستيناس من باب البدايات كما ان الاول  
استدلال من باب الغايات فالمراد بالفطرة الاصلية التى هى فوق الارادة التى هى العقل  
كما ان المراد من الشهوة ميل الحس الحيوانى وهو الجوهره اللاهوتية التى هى فوقـ  
الجوهر الجبروتى و هى التى توجد منها سهم فى كل انسان قل او كثر استشعر به  
ام لا والمزيئة فى الاستشعار و تسمى فى عرف العرفاء سر الحقيقة و يفسر بما لا يفشى  
من حقيقته الحق فى كل شىء و هو الاول كما قال على عليه السلام : «ما رأيت شيئاً  
الا و رأيت الله قبله» فكما انه فى الاول «كان الله ولم يكن معه شىء» ولا اسم ولا رسم  
ولا سماء ولا ارض ولا غير ذلك كذلك فى الآخر لا يبقى الا وجهه و وجهه مشيته .

١- لان القيامة عبارة عن الفناء الحقيقى بحيث لا يبقى للممكن رسم ولا اسم و اذا وصل نوبة حكومة اسمائه  
المفنية للحقايق يفنى كل شىء فى ذاته .

قوله (ص ٣٢٢، س ١١) : «حتى يستفيدوا»

هذا كقوله تعالى : «حتى يأتيك اليقين»<sup>١</sup> اي انهم مقيّدون تحت قيد الطبيعة او قيد العقل الى ان يأتى حين الاطمينان بالله والخروج من الاجداث اليه و بوجه آخر الترقى من الادنى الى الاعلى مثل «مات الناس حتى الانبياء» اي استفاد من الانبياء عليهم السلام العقل العملى السياسى الموصل الى درجات الجنان والمبعد عن النيران حتى انه استفاد منهم الاستيناس بالله تعالى والطمأنينة بذكره واستنبط منه وجه الاستثناء فى ناحية اهل السعادة ايضاً فى قوله تعالى «واما الذين سعدوا»<sup>٢</sup> الآية .

قوله (ص ٣٢٢، س ١٤) :

«فيتوجهون من مقابرهم الى الحضرة الربويّة.....» ليس المراد ان الكل يصيرون الى عالم المعنى و يتخلّصون من عالم الصورة كما هو ظاهر الخلاص من المقابر و محابس البرازخ فان من لم يصل الى عالم العقل هاهنا<sup>٤</sup> كيف يحشر اليه هناك «من كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى»<sup>٣</sup> بل المراد ان مصير الكل الى الحضرة الربويّة و هذه الحضرة واسعة سعة غير متناهية و وحدتها وحدة حقة لا عدديه فغايات كل كل محاطة لغاية و منتهى الطلبات اذ للحق تعالى اسماء تنزيهية و تشبيهية فمرجع اهل الصورة اسمائه التشبيهية و مرجع اهل المعنى اسمائه التنزيهية بل ذاته المحيطة اذا الانسان الكامل تحت اسم الله الجامع فنقول : ان فى الظاهر حشر اهل الصورة الى الصور اللطيفة او القهرية و اما فى الحقيقة فحشرهم الى اسمائه اللطيفة و اسمائه القهرية واسمه المصور و اسمائه كلها حسنى و صفاته

٤- الحكيم المحشى

٣- س ٧١، ي ٧٤

٢- س ١١، ي ١١١

١- س ١٥، ي ٩٩

والمصنف العلامة يقرر ان طريقة العرفاء فى المعاد ونحن قد حققنا هذه المسألة فى شرحنا على الفصوص



جميعها عليا و هو لكل مطلوب و لقلوبهم مرغوب هذا ما اراده .

قوله (ص ٣٢٢، س ١٦، ١٧) :

«الاشراق الثالث فى مؤافاة الملائكة» اى الداخلة وهم رقايق ملكاته من الصور الصبيحة المليحة او الصور المهولة الموحشة و اما الملائكة التى تأتى فى الاشراق التالى لهذا الاشراق فهى الخارجة والداخلة كما سنبيّن فالمراد من الداخلة هاهنا الملكات الممضية للافعال بسهولة القاهرة على ذويها والمسددة لاهل الرحمة الى الصواب بل القوى جميعاً باعتبار وجوهها الى الله من الداخلة .

قوله (ص ٣٢٣، س ٦) : «حتى اتصلت»

فاماتتها عن الصور البرزخية و احييتها بالصور الاخرية و قد مر الفرق .  
قوله : «التي بكل واحد منها» اى الحس المفهوم من الحس و هكذا قوله بالزبانية كما فى قوله تعالى : «سندع الزبانية»<sup>١</sup> من زين اى دفع وساق .  
قوله : «لانها للمبعدين» معنى كونها لهم مع عدم اختصاصها بهم لتربيتها مطلق عالم الحس لطلق الخلق ان ليس لهم غيرها من الكرام الكاتبين والملائكة العليين و هذا كما يقال قوى نباتية و قوى حيوانية مع وجودها فى الانسان بنحو اتم اذ ليس للنبات سواها و قس الحيوانية .

قوله (ص ٣٢٤، س ٣) : «وعدها تسعة عشر»

هى روحانية الكواكب السبعة والبروج الاثنى عشر السدبرة لعالم الطبيعة التى هى نار جهنم و لتطابق العالم الكبير والعالم الصغير فمدبرات البدن الناسوتى ايضا تسعة

عشر القوى السبع النباتية والحواس العشر والقوة الشهوية والقوة الغضبية .

قوله (ص ٣٢٤، س ٦٠٥) : «الا ان كتاب الحسنات.....»

هم النفوس المنطبعة الفلكية او عالم المثال اللتان هما معدن الصور و صورها سابقة على صور المدارك و غيرها لان هذه لوازم حركاتها و حركاتها معلومة لها والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم والمراد العلم بنحو الجزئية لان الصور التي هي مبادئ الاعمال انما هي بنحو التصور الجزئي فالفلك بنفوسها المدركة من الصنف الثاني و بطبايعها الخامسة من الصنف الاول و لعلك تقول ما ذكره من التسمية يناهى ما فى دعاء كميل و كل سيئة امرت باثباتها الكرام الكاتبين فاقول مراده ان كتاب سيئات اصحاب الشمال لا يسمون بكذا والداعى من اصحاب اليمين .

قوله (ص ٣٢٤، س ٨) : «ملائكة عليون»

هم العقول الفعالة الفياضة للصور الكلية على العقول بالفعل و هم الخزائن التي قال تعالى فيها «وان من شىء الا عندنا خزائنه» والعقل الفعال هي الحافظة والخازنة لمدركات النفس الناطقة فهاتان الطائفتان ملائكة خارجيه .

قوله (ص ٣٢٥، س ٢٠١) :

«وهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسية» هاهنا شبهة تطرأ على كثير من الاذهان و هي : ان المحسوس و ان عدم من مرتبة من مراتب نفس الامر الا انه لم ينعدم من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع افرادها و اقل ما فى الباب لوح خيال ذلك المتوفى بل يخلقه متى شاء لان للنفس فى



مقام خياله قدرة على التصوير والآلات الحسيّة وان فقدت لكن النفس تحمل مع ذاته  
قوة حسيّة وقوة خياليّة وقوة متخيّلة وقوّة وهميّة اينما ذهبت و تدور هي معها  
حيثما دارت و حلها من وجوه :

احدها : ان ذلك الانسان الحسى الطبيعى يألف و يعشق المحسوسات الطبيعيّة  
و يجعل المحسوسات بالذات والمتخيّلات بالذات آلات لحاظ الموجودات الطبيعيّة  
فلا يتسلّى بها عنها كمن يتوفى عنه ما له و ولده فى الدنيا ولا يتسلّى بصورتها  
الخياليّة عنهما .

و ثانيها : انه موقن بفوات مآلوفاته وعقد قلبه على الفوات و ذلك العلم والايقان  
لا يفارقه و يوجب خزنه و غصّته .

و ثالثها : و هو احكم و اتقن ان ذلك الانسان المعذب لا يتمكن من تخيّل  
مآلوفاته على صور معهودة له فى الدنيا فان اكل مال اليتيم ظلماً فى الدنيا يصير اكل النار  
فى الآخرة و هذ هو فى حسه و خياله هناك كما فى جانب مظاهر اللطف فان  
ايثار الزّكاة هاهنا جلوس على شاطئ نهر الغسل هناك وهذا من خاصيّة تبدل النشآت  
كتبدل سنى القحط « بسبع<sup>١</sup> » بقرات عجاف و مقابلها بمقابلها ولولا ذلك لكان كل  
من تصوره لفنون الحلاوى واللاذبا الجزئيّة الاخرى هاهنا اكثر و اتم و اشد و افلح  
وانجح هناك و كل من لم يتصور هذه يكون اشقى هناك و اغبن حاشا و كلاً و  
هل تسوغون ذلك ما هكذا الظن بكم بل تصور الحلاوى و اكلها ظلماً هاهنا يوجب  
اكل الزقوم والضريع و تصورها و احساسها هناك بل من شدة فضايح الاهوال و  
عظايم العذاب والنكال لا مجال له من التصوير على ما عهد فى الدنيا ولا من تصورها على

نحو ذلك الا على سبيل الحسرة من فراقها و فقدانها .

قوله (ص ٣٢٧، س ١٦) : «ثم الارواح الحيوانية والانوار الحسية»

المراد بالروح هو الروح البخارى و بالانوار الحسيّة يمكن ان يكون عبارة اخرى للارواح تشبيهاً لها بها فى الصفاء واللطافة كما شبّهوا دم القلب بالزيت وهذا الروح بالسراج الا انه لا يساعده ما فى سفر النفس فى مثل هذا الموضع اذا اراد بالانوار الاضواء الشمسيّة والقمرية والسرّجية و جعلها احدى هيوليات هذا العالم الطبيعى وانها الطف و اسرع قبولاً للالوان والاشكال كما يشعر به ما بعد هذه العبارة هاهنا ايضاً ولكن كونها محلاً للالوان والاشكال بناءً على ان المحل هاهنا اعم من الصدورى والحلولى والقبولى اعم من الانفعال والموصوفية و قوابل عالم الآخرة ليست الا صدورية و قبولها ليست الا الموصوفية و قيامها بالنفوس قيام عنه لا فيه ففي الانوار والاضواء الحسيّة ان بنينا على مذهب من يجعلها واسطة فى الثبوت للالوان والتمثيل لما كان لتوضيح المقصود قد يبنى على المذهب الفاسد فالامر فيه واضح و الا فهى واسطة فى الظهور لها فهى محل صدورى لظهورها لا غير اذ معلوم ان قوابل الالوان موضوعاتها و فواعلها امزجة موضوعاتها .

قوله (ص ٣٢٨، س ١١) :

«والا فتلك الصور اشدّ جلاءً...» اما انها اجلى و اظهر فلا تتها علم والعلم وجود نورى اذ ليس وجوده للمادة بل للعالم و هى ايضاً نور اسفهد و ايضاً هى ادلاء على الصور الخارجية و لولا الماء مثلاً فى خيالك لما طلبت الماء الطبيعى لانّ المجهول المطلق لا يطلب و لولا بناء بيت فى خيالك لما بنيت البيت الخارجى او لما امرت ببقائه و قس عليهما و اما انها افوى فلا تتها قائمه بذاتها و باطن ذاتها لا بالمواد



والموضوعات و انها ابقى ولا يتطرق اليها الفساد اذ ليست مركبة حتى ينسحب عليها حكم كل مركب ينحل و ليس لها اضداد حتى تنعدم بطروء الضد على محل الضد - الآخر و هى عالم مثالك الاصغر و عند الشيخ الاشرافى من موجودات عالم المثال الاكبر وايضاً قوة وجودها لكونها مبادئ الحركات وعلل الافعال .

از خيالى صلحشان و جنگشان

و ايضاً قد مر ان ضعفها مادام كونها مرأى لحاظ الخارجيات وهى انفسها ايضاً خارجيات وكونها ذهنيات انما هو عند المقايسة كما قرر فى مقررّه و بالجملة ضعفها بالنسبة الى الصور الخارجية و توقع النفس منها آثار تلك والغفلة عن كون تلك الاثار عوارض ذلك الوجود و انها ليست عوارض كلال الوجودين او مطلق الماهية و ايضاً ضعفها بالنسبة الى فوقها فان وجودها مقهورة فى وجود النفس المنشئة ايّاها و وجود النفس و مقومها الوجودى معلومها الحضورى ومعشوقها الاولى الذاتى ولا يتمكن النور - الضعيف فى مشهد النور القوى .

قوله (ص ٣٢٨، س ١٥، ١٦) :

«يقدر ان يتصور فى عقله ذواتاً عقلية مجردة هى مثل نورية افلاطونية» وهذا بناءً على ما هو التحقيق عنده «قدس سره» ان ادراك الكليات العقلية مشاهدة ارباب الانواع عن بعد فى عالم الابداع<sup>١</sup> .

١- هذا اكله فى اوائل الادراك ولكن اذا كملت النفس يتحد مع العقل بل قد يترقى عن هذا المقام و يحيط على العقل وكان العقل كالسموات مطوى بيمينه لان يده يدا الله وهذا من خواص وجود الجمعى لذا قيل «يد الله مع الجماعة»

قوله (ص ٣٣٠، س ٨) :

«والغضب صفة نفسانيّة موجودة في عالم باطنه» بل في باطن باطنه و هو العقل  
الفعال قاهريّة الوجود و في باطن باطن باطنه قهارية الوجود و مع ذلك الشموخ يتنزل  
الى ان يصير غليان الدم و ضربان الشرائين .

قوله (ص ٣٣٠، س ١٥) :

«لينكشف لذوى البصيرة ان المحشور....» الغرض من هذا الاشارة على ما  
اشار اليه دفع ما في بعض الاوهام العامية الهيلولية لان الانسان بهذه الاعضاء عبد الله  
او عصاه فلا بد من المكافاة منها فحقّق المصنف (قدس سره) ان محل اللذّة والالم  
لا بد له من الشعور لان المشاعر هو الملتذ والمتألم كيف واللذّة ادراك الملايم والا  
لم ادراك المنافر والمدرّك للجزئي هو النفس الحيوانية .

قوله (ص ٣٣٠، س ١٨) :

«اعلم ان الجوارح والاعضاء تستعذب جميع ما يطرء عليها» لانها وجودات و  
فعليات لها سواء الملايم للنفس او الغير الملايم .

قوله (ص ٣٣١، س ٣) : «وكذا قوى الجوارح»

لعلك تتحاشى عن هذا؟ لان القوى دراية فاذا ادركت الغير الملايم اوجعها فكيف  
تستعذبها فاعلم انه اشار الى دفع هذا بقوله : «بما تراه في ملكها....» اي الاكلام  
ترد على النفس بما تراه في قواها وجوارحها خلاف ما تحب و ترضى و تأنس و تهوى  
وينتقل هذه منها الى النفس بالعلم الحضوري فالمراد ان القوى الحالة والجوارح التي  
هي محالّها تستعذب الكل اذا اخذت بشرط لا مفصولة عن النفس والمراد بالنفس -  
الحيوانية الانسيّة اي المتصلة بالنفس الاكديّة يظهر ذلك بكون الغير الملايم في -



المشاعر وقتاً ما والنفس يقظان غير ملتفتة اليها لاستغراقها في شأن مهم و ليست ما في المشعر مغدبا لها و الى هذا اشار في اواخر هذا الاشراق ب : «ان المريض اذا نام وهو حيّ والحس عنده موجود والجرح.....» فالمدرّك هو النفس الحيوانيّة لا غير فاجهد واستفرغ وسعك ان تتبع النفس الحيوانيّة الناطقة التي هي امر رباني و سر سبحاني و اينما تحقّقت بالفعل لا شأن لها الا السعادة وان يكون الشهوة والغضب كالخنزير والكلب المعلمين حتى تتخلص من العذاب والشقاء «ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم بان لهم الجنة» .

قوله (ص ٣٣١، س ١٨) : «واما النفس الناطقة»

اي العقل النظري .

قوله (ص ٣٣١، س ١٨) : «فان بقي في البرزخ....»

اي فرض عكس الاول .

قوله (ص ٣٣١، س ١٩) :

«فحشر الاجساد الى الاجساد و حشر النفوس الى النفوس» فان الاجساد في الحركة

الاستكمالية جوهرية او عرضية الى ان تتحول الى الصور البرزخية والنفوس حتى

النفوس الحيوانيّة في الحركة جوهرية او عرضيّة استكماليتين حتى تتحول الى

النفسية الاتم او العقلية الاكمل او العقول العرضيّة المسماة بارباب الانواع وبالجملة

يحشر الصور الى الصور والمعاني الى المعاني الا ان بعض النفوس التي لها تخيل و وهم

و حفظ و بالجملة تجرد برزخي لها شعور بهوياتها هناك ايضاً بلا ثواب و عقاب

تشريعين كما ان لها شعوراً و علماً بهوياتها هاهنا لا على وجه يصير مناط التكليف .

قوله : «كما في ظاهره يوم الآخرة» لأنّ باطنه التّذي هاهنا تصوير ظاهره هناك

«كشفنا عنك<sup>١</sup> غطائك» والانسان بحسب الباطن كالجن بحسب الظاهر يتشكل بالاشكال المختلفة .

قوله (ص ٣٣٣، س ١٢) :

«اعلم ان الحق لم يزل فى الدنيا متجلياً للقلوب.....» فهذا هو التضاهى الخيالى هذه عبارات الشيخ محيى الدين العربى وقد نقلها عنه فى اواخر معاد سفر النفس وقد غير بعض عباراته مثل ان قوله : و يكون باطنه عين ظاهره فى الآخرة . بدله هناك «وفى الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه فى الدنيا» و نحن نوضح لك عباراته فقوله : «وفى الآخرة يكون باطن الانسان ثابتاً» المراد بالباطن هنا روحه الذى قد يكون عقلاً بالفعل و قد يكون عقلاً كلياً و قد يكون عقلاً جزئياً و ظاهره هناك جميع صوره الاخرية المثالية التى هى كاظلة لروحه و مقصوده : ان باطن الانسان هناك على عكس باطنه ها هنا فى الثبات والتبدل و قوله : «فانه عين ظاهر صورته...» اى انما كان ظاهر صورته فى الدنيا ثابتاً لانه بقى عكس من ذلك الثبات والبقاء على الصورة الدنيوية لانه ظاهر فى بطونه كما فى قصيدة الشيخ الرئيس فى النفس الناطقة .

محجوبة عن كل مقلة عارف و هى التى سفرت و لم تتبرقع

و فى بعض النسخ بدل عين «غير» والنسختان الاوليان اولى كما لا يخفى و على الغيرية يكون المعنى : و يكون باطنه فى الآخرة اى : روحه غير ظاهره فى الآخرة ؛ اى غير صور برازخ اعماله و ملكاته . و قوله : «فيتنوع ظاهره» اى : صورته الدنيوية بتجدد الامثال كما قال تعالى : «بل هم فى خلق جديد» و قوله :

١- س ٩، ي ١١٢ ، و اعلم ان ما نقله المصنف عن الشيخ الاكبر مذكورة فى مواضع مختلفة من الفتوحات و قد ذكر موزجها فى الفصوص و نحن قد شرحنا كلامه فى شرحنا على هذا الكتاب .



«كما كان يتنوع باطنه في الدنيا ؛ و كذا في الآخرة» و انما لم يذكره لان ظاهره في الآخرة عين هذا الباطن الدنيوى كما قرّره .

ثم ان عقد الاصطلاح منهم على التسمية بالتضاهى الخيالى انما هو لاجل ان عالم الخيال فى تفنن الصور الخيالية آية ومثال لتفنن التجلى الالهى .

قوله (ص ٣٣٤، س ١٣) :

«كما ان الانسان من حيث جوهره ثابت....» يعنى ان التفنن فى التجلى لا ينتمى به الوحدة الشخصية التى لحضرة الستجلى فانها اطوار لتشخص واحد لا انها مشخصات لشيء حتى يتعدد اشخاصاً كما ان الانسان الواحد الشخصى اذا صار مرة خجلاً و اخرى وجلاً و تارة راضياً و اخرى غضباناً او صحيحاً او مريضاً و هكذا لا يصير اشخاصاً بل ظاهراً باطوار مع بقاء هذيته و تشخصه .

قوله (ص ٣٣٥، س ١٧) : «واما البرازخ العلوية»

هذا مشى على وتيرة الاشرافيين فانهم يطلقون البرزخ على الجسم فيقولون : البرازخ العلوية . و يريدون الافلاك و: البرازخ السفليّة . و يريدون العناصر كما لا يخفى على الناظر فى كتاب حكمة الاشراف .

قوله (ص ٣٣٦، س ٢) : «بل هى عين الخيال»

اى فى انها مطبوعة على الطاعة لنفوسها كالخيال المجبول على اطاعة النفس بلا اعياء و كلال و يتبع النفس فى الآخرة قال تعالى : «فقال لها و للارض ائتيا طوعاً و كرهاً» والطوع بالنسبة الى السماوات بخلاف هذه الاجسام العنصريّة و طبائعها فانها

غير مجبولة على اطاعته النفوس و بها يتحقق الاعياء كما مر فالطبع المجبول من صقع النفس فالاجسام الفلكية من صقع خيالها و هو نفسها المنطبعة و هذا كقول الحكماء: «نسبة المتغير الى الثابت دهر و نسبة الثابت الى الثابت سرمد» و بالجملة ليس مراد هذا المكاشف ان جسم الفلك كالجسم الخيالى غير طبيعى ولا مادى و كلام المصنف (قدس سره) ينادى بما قلنا لمكان اداة التشبيه ولفظ يوجد فى كلامه .

قوله : «و هذه الزرقة» فلا ينافى لطافتها بان يقال اللطيف فى الغاية ينبغى ان لا يرى لكن النورية لا ينافيها .

قوله (ص ٣٣٨، س ١٨) : «في شاهد الارواح المجردة»

يعنى ارباب الانواع بناءً على رأيه من ان ادراك الكليات العقلية بمشاهدة العاقله ارباب الانواع فى عالم الابداع عن بعد و التفصيل ان يقال فى هذا المقام يشاهد المجردات و هى قسمان احدهما مجردات هى عنوانات مطابقة للحقايق و عكوس محاكية لارباب الانواع فى اوائل الامر و هى الكليات المجردة والاخر مجردات بالفطرة لا بتجريد مجرد و تعرية معر و هى الجزئيات المجردة اى ممنوعة الصديق على الكثرة و ان كانت محيطه الوجود و هذا الشهود بنحو التحول والفناء .

قوله (ص ٣٣٩، س ٤) : «عظيم الفسحة»

لا نهاية لها فان كل كلى عقلى لا نهاية لافراده و من مدركات ارباب هذا العالم الوجود المنبسط على الكليات والجزئيات و هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى لانه عين الحيوة الغير المتناهية والعلم والقدرة والارادة والتكلم و غيرها الغير المتناهية .

قوله «وله طبقات كثيرة.....» فانه عالم الكليات والمحيطات فالحكمة المنطقية بفنونها التسعة بعضها فوق بعض و كلها تحت الحكمة الطبيعية باقسامها الثمانية



المرتبة<sup>١</sup> و كلها تحت الرياضيات المنضدة التي اعلاها علم الهيئة والكل تحت العلم الالهى الذى هى سيد جميع العلوم و افضلها الالهى بالمعنى الاخص .

قوله : «ثم يترقى منه ...» اى يترقى من السير الى الله الى السير فى الله مثل الانتقال من حقيقة الوجود الى حقايق الحياة والعلم والنور والارادة والقدرة تعلقا و تخلقاً و تحققاً .

قوله (ص ٣٩، ٤٠ س ١١) :

«مجرى السفينة و هو عالم المعانى الجزئية....» فانه بين المعانى الكلية<sup>٢</sup> و بين المحسوسات كما ان ركوب السفينة بين المشى على الماء والمشى على الارض .

قوله : «لان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال او العقل...» هذا ممنوع لان مدرك الوهم العداوة الجزئية «مثلاً» وهى غير مدرك الخيال لان مدركه الصور اى ما يدرك باحدى الحواس الخمس والعداوة الجزئية ليست كذلك ؛ لانها من المعانى وغير مدرك العقل لانه يدرك الكلى كالعداوة الكلية و هو (قدس سره) مصر على هذا فى كتبه كسفر النفس<sup>٣</sup> من كتابه الكبير و مفاتيح الغيب<sup>٤</sup> فى التفسير<sup>٥</sup> و نحوهما و نحن ايضا فى تعاليقنا على هذه علّقنا المنع بل استغربنا ما قاله من شاء فليرجع اليها وقال (قدس سره) هناك فى بيان ان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال والعقل :

١- الاسفار الاربعة مباحث النفس ط ٧٨ هـ ق ص ٢١٤، ٢١٥ .

٢- مفاتيح الغيب ط قديم ك ص ٧٨

٣- ذكر هذا التحقيق ايضا فى تفسيره الشريف على القرآن الكريم فى مواضع متفرقة و كذا فى مواضع متفرقة من الاسفار والمبدء والمعاد و قد حققنا كلامه هذه . و اجبنا عن المناقشة التى اورد عليه الحكيم - المحشى . اعلى الله مقامه .

«ان الوهم يدرك العداوة مثلاً و هي معنى كلى عقلى مضاف الى صورة جزئية خيالية كصورة زيد فالموهوم ليس الا المعقول المضاف والوهم ليس الا العقل المقيّد . فكتبنا هناك لو كان كذلك؛ لكانت العداوة نوعاً منحصرّاً في الفرد بل لا فرد لها سوى الاضافة و ليست كذلك بالضرورة لانها نوع منتشر الافراد افرادها الكيفيات المخصوصة ، القائمة بالنفوس الانسانية وكذا المحبة نوع منتشر الافراد افرادها الميول الجزئية والرغبات الخاصة القائمة بالنفوس بالنسبة الى محوباتها : معدنية كانت او نباتية او حيوانية او انسانية او غيرها و كذا نسبة المنافرة الجزئية بين العداوة الجزئية والمحبة الجزئية و نسبة المماثلة بين عداوة و عداوة جزئيتين و نسبة المخالفة بين المحبة الجزئية و ممدوحيتها وبين العداوة الجزئية و مذموميتها فان هذه و امثالها معانى جزئية موهومة افراد للنسبة الكلية المعقولة وقس عليها جميع المعانى الاخرى التى لها جزئيات معنوية لا صورية و ليس بان المحبة لم تكن الا المفهوم الكلى و يضيفها الوهم الى الالب والامم والولد و غيرهم بل المحبات الجزئية والاشواق الشخصية المدركة للوهم مبادئ الاعمال والحركات ولولاها لما استتم حركة فليس مدرك الوهم المحبة الكلية ولا شكل المحبوب و مقداره ولا مجرد اضافتها اليه وان كانت الاضافات الجزئية ايضاً مدركها الوهم بل مدركه افراد المحبة نعم ليس لمدركات الوهم الغالط ولا لنفسه حقيقة من حيث هو كذلك مثل ما يخاف من الميت او من الموت .

٤- و قد اورد الحكيم المحشى على هذا الموضوع من الاسفار مفصلاً و لقد اجاد فيما افاد و قد اوردنا عليه بعض المناقشات فى حواشينا على هذا الموضوع الاسفار الاربعة مباحث النفس ط طهران ١٢٨٧ هـ ق ص ٢١٤ الى



قوله : «ولكن الهدى المنسوب الى الله.....» لان الهدى من الله والى الله والله هو «الاسم الاعظم» و اسم الذات الاقدس انما يكون بادراك المحيطات و دلالة الذات على الذات والعوالم الاخرى تقود الى مظاهر اللطف والقهر .

قوله (ص ٣٤٠، س ٥) :

«فمنهم الارضية.....» جميع المبادئ المقارنة و هى القوى الفعلية الجوهرية والعرضية والقوى الفعلية الفلكية من طبائع الافلاك و نفوسها والمبادئ البرزخية والمبادئ المفارقة ملائكة اذا لو حظت جهاتها النورانية مضافة الى الذين هم رقايق الحقايق من الصوريات و اما الملائكة الذين هم فى كسوة البشر كما قال تعالى : «ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً و لبسنا عليهم ما يلبسون» فالارضية منهم هى النفوس الحكيمة الطبيعية والسمواتية منهم هى الحكيمة الرياضية والمقربون هم الالهيون .

قوله (ص ٣٤٠، س ٧) : «وما عدا ذلك»

اى ما عدا الوجه حتى ما تعلق بهما بما هو متعلق بهما فانه متجدد بتجددهما والكل لا وجود له سوى وجود الاجزاء وكل جزء ينسحب عليه الفناء و اما جهة البقاء فيها فهو باعتبار وجه الله الباقي .

قوله (ص ٣٤١، س ٦) : «وكمال القوة الحساسة»

الاولى كما فى كتابه المبدء والسعاد وغيره ان يجعل احدى الخصائص كمال العقل العلى او القوة المحركة الشوقية وبالجملة القدرة والاخريان ما ذكره من قوة التخيل و قوة التغفل لا ان يجعل جميع مبادئ الادراكات و سيعدل الى ما قلنا فى الاشراف الثالث والعذر تساوى قوة الحس وقوة التحريك كما صرح به بل هما واحد

ذو طورين ولذا لم يكن الحساس والمتحرك بالارادة فى تعريف الحيوان فصلين فى مرتبة واحدة له .

قوله (ص ٣٤٢، س ٥) : «يسمع به الكلام المعنوى»  
والحديث الربانى هو الكليات العقلية التى هى كلمات الله و خطابات الله مع القلوب  
«ان الكلام لفى الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً» .

قوله (ص ٣٤٢، س ١٥) : «فى مقام هورفليا»  
اى : سموات «عالم المثال» والمراد بغيره «جائلقا و جابثرصا» و هما من مدن  
عالم المثال<sup>٢</sup> .

قوله : «وهذا مما لا يشاركه الولى» اى مشاهدة صورة الملك وسماع كلماته  
التى هى كلمات الله تعالى و آدابه و احكامه لا يشاركه فيها الولى و اما مشاهدة الصور  
من عالم المثال و سماع الاصوات منه فكثيراً ما يتفق لاولياء الله فيشاهدون برازخ  
النفوس و يسمعون اصوات هواتف و غير ذلك لا رقايق الملائكة او كلماتهم بعنوان  
انها كلمات الله و احكام الله ناسخه كانت او غير ناسخه .

قوله (ص ٣٤٣، س ٤) : «وهذا ايضاً ممكن.....»  
و كيف لا و من كان لايتام كالباب الرؤف و للشيخ العجزة كالباب الشفيق و  
للارامل كالزوج الرحيم و هم الذين انفسهم فى النفوس و ارواحهم فى الارواح و هم  
قلب العالم الكبير و يد الله و عين الله و اذن الله و مشيئة الله و قدرة الله فلا غرو فى صدور  
امثال ذلك منهم بحول الله و قوته .

٢- واعلم ان الروايات الواردة فى مقام بيان اساء مدن الغيبية المثالية ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها فى  
الاعتقادات والمعتمد فى العقائد مدارك البرهانيات ونصوص الكتاب والمتواترة من الروايات .



قوله : «يتأثر عن الاوهام...» اي اوهام ذوى الامزجة انفسها فالوهم العامى كالخوف عن الميت بميت والوهم شديد التأثير بالتعويد لمن تتبع الوهم فى احكامه بخلاف من يخالفه فيها كمن يبيت فى المقابر وحده فانه يرفع شدة التأثير الفطرى .

قوله (٣٤٤، س ٤) :

«جوهر النبوة كانه مجمع الانوار العقلية والنفسية والحسية....» استعمال لفظ كان اما باعتبار انه يترائى من المجمع الواحد بالاجتماع والحال ان للنبي وحدة حقّة ظليّة .

كيف مد الظل نقش انبياست      كو دليل نور خورشيد خداست

و اما باعتبار ان الانبياء والاولياء عقول صاعدة من سلسلة العايدات والانوار القاهرة العقلية من سلسلة البدايات فباعتبار انتفاوت بينهما كان تنزلات الوجود و معارجه دورية لا استقامية و انعطافية واما باعتبار ان الكلام فى مطلق النبوة و الا ففى نبينا «صلى الله عليه و آله» الذى هو فى اعلى مراتب النبوة واشمخ مقامات الرسالة وخاتم اولى العزم وصاحب مقام «لى مع الله» و ذوالتمكن والاستقامة فيه هو حاق الواقع و متن نفس الامر .

قوله : «قد يكون فلکاً مرفوعاً» لعصمته قال : نبينا «صلى الله عليه و آله» : «شيطانى اسلم على يدي»<sup>١</sup> .

قوله : «و بطبعه....» اي بطبعه المجبول لا الطبع المجبور و قد مضى الفرق بينهما .

قوله (٣٤٤، س ١٦) :

«على وجه التابعية....» اى بحسب الباطن كتابعية العقل بالفعل للعقل الفعال و تابعية العقل الفعال لعقل الكل او الكلام من باب تغليب العلم بالحقايق ليشمل الاحكام الفرعية والآداب و ذلك لان الاصول لا يقبل التقييد كمسائل اثبات النبوة وما يتوقف عليه من معرفة الصانع و علمه و قدرته على عدم اظهار المعجزة على يد الكاذب و غير ذلك بل فى مقام الولاية المطلقة محمد وعلى (سلام الله عليهما) نورهما واحدا<sup>١</sup>.

قوله (ص ٣٤٥، س ٦) : «فيتوهم لردائة نفسه...»

فهذه النفس من عالم الامر كقوة طبيعية من عالم الخلق تفعل بالخاصية كالمقناطيس وخاصية الوجود فى عالم الامر اقوى و توهم السقوط لا يلزم ان يكون بخطوره بل ضيق وجوده و جلوة عظم الجمل مثلاً فى نظره يوجب السقوط .

قوله (ص ٣٤٥، س ١١) : «و تعليم الاسماء الحسنى....»

اى تعليم الله تعالى اياه فعليّة الاسماء و تخلقه و تحققه بها او تعليمه الملائكة الاسماء الحسنى لان آدم ملقب بمعلم الملك كما قال تعالى: «يا آدم انبئهم باسمائهم<sup>٢</sup>» .

قوله (ص ٣٤٥، س ١٨) : «واما اولوا الالباب....»

و لذلك يرجحون المعجزات القولية على المعجزات الفعلية و يقولون ان - المعجزات الفعلية يوجد عندنا نظايرها كما تشاهد عن اهل الباطن و لذا كان القرآن الكريم اعلى المعجزات لاشتماله على المطالب العاليه من الالهيات .

١- والاحاديث الدالة على اتحاد نورهما (عليهما السلام) كقوله (ص) : انا و على من نور واحد . كثيرة منقولة

٢- س ٢٠، ي ٣١

عن الفريقين العامة والخاصة .



قوله (ص ٣٤٦، س ٥، ٤) :

«على الواح النفوس السماوية ، او صحايف المثل الغيبية....» اشارة الى طريقتى المشائية والاشراقية من ان صور الكائنات قبل نزولها فى المواد العنصرية اما فى النفوس المنطبعة الفلكية بنحو الجزئية او فى عالم المثل المقدارى .

قوله : «على سبيل الجزاف....» الاوضح ان يقال : ليست صادرة على سبيل الطبع العديم الشعور ولا على سبيل الجزاف.

قوله : «على ان الانذارات» بل المنامات الصادقة ايضا دالة على عالم بالجزئيات وهذا كما ان ادراك الحقائق الكلية و حفظها دال على عالم بالكليات و هو جوهر فعال عقلانى عندهم والاطلاع عليها لاجل الاتصال للنفوس بها .

قوله : «فيكون لها ضوابط كلية فان النفوس الفلكية عالمه بحركاتها و لوازم حركاتها» . اى آثار حركاتها فى هذا العالم لان العلم بالعلّة والملزوم مستلزم للعلم بالمعلول واللازم فلها ضوابط كلية تدركها بعقولها انه كلما كان كذا كان مثل انه كلما دخلت الشمس برج الحمل حصلت الرياحين ثم اذا تخيلت الوصول الى كل نقطة بالنفس المنطبعة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون كذا .

قوله : «فلها ان تعلم لوازم حركاتها النفسانية فى تلك الصور و هى...» اى لهذه الصور المادية فى عالم الكون والفساد نظاما ينجر تحت النظام التماضى ونظام صورها الادراكية الى ان تلك الصور ترد على نفوسها الخيالية بالتعاقب على طبق اوضاعها المتعاقبة و لهذا تسمى بكتاب المحو والاثبات بل نفوسها العقلية تدرك الكلّيات بالتعاقب كما هو مقتضى النفسية .

قوله : «فاذا علمت هذا فصحة المنامات والانذارات....» استيفاء الاقسام على

وجه الترديد بين النفس والاثبات ليكون اضبط في الذهن ان يقال ان الصور التي تدركها النفس في النوم او في اليقظة او فيما بينهما اما يكون لاجل الاتصال بذلك العالم اولاً والاتصال كما يشير المصنف «قدس سره» اليه اما لقوة النفس او لضعف العايق اولهما جميعاً و ضعف العايق اي الحواس اما بالفطرة او بالاكساب او بالمرض فان لم يكن بالاتصال فهو اضغاث الاحلام او ما يجري مجراها و ان كان بالاتصال به وهو في النوم فاما تثبت كليّة او جزئية فان تثبت كليّة فالمتخيلة التي من طباعها المحاكاة تحاكي تلك الكليات بصور جزئية تنطبع في الخيال ومنه في الحس المشترك فتشاهد فان لم يكن اختلاف الا بالكليّة والجزئية كانت الرؤيا غنيّاً عن التعبير و الا كانت محتاجة اليه كما سيأتي و ان تثبت جزئية ولم يتصرف المتخيلة فيها و شاهدها البنطاسيا على وجهها صدقت هذه الرؤيا بالمثل من غير حاجة الى التعبير و ان تصرف المتخيلة فاما تصرف تصرفات ركيكة بدعاباتها بحيث لا يمكن ان يعاد الى اصله فهو اضغاث الاحلام ايضاً واما ليس كذلك بل صورتها بصورة لازمه او ضده او شبيهه او مناسبة فان النفس اذا نالت العلم حاكته المتخيلة بصورة اللبّن او ادركت العدو حاكته المتخيلة بالحية او الذئب او رأت ان حصل لها ابن فيولد لها بنت و نحو ذلك فهذا هو الرؤيا المحتاجة الى التعبير و هو تحليل بالعكس اي الرجوع من الصور المنتقل اليها الى اصلها المنتقل منه و ان كان بالاتصال به و هو في اليقظة فان لم يتصرف فيها المتخيلة و شاهدها البنطاسيا على وجهها كان وحيّاً صريحاً او الهاماً صحيحاً غير محتاجين الى التأويل كرويا لا يفتقر الى التعبير فالتأويل في اليقظة بمنزلة التعبير في الرؤيا و ان تصرف المتخيلة تصرفات مناسبة يمكن ان يعاد الى اصلها افتقرت الى التأويل و ان امعنت المتخيلة في الانتقال والمحاكاة بحيث لا يمكن الرجوع الى الاصل فلا تأويل



لها بل تشبه المنامات التي هي اضعاف الاحلام وقد ذكروا لاضغاث الاحلام اسباباً ثلاثة -  
 الاول ان ما يدركه الانسان من الجزئيات المحسوسة فهي مخزونه في الخيال فعند  
 النوم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهدها بعينها او بما يناسبها والثاني ان  
 المتخيلة اذا ركبت صورة انتقلت الى الخيال ثم الى الحس المشترك والثالث انه اذا تغير  
 مزاج الروح الحاصل للمتخيلة تغيرت افعالها بحسبه فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكتها  
 بالاشياء الصفرة والنيران و من غلب على مزاجه السوداء حاكتها بالاشياء السود  
 والدخان ومن غلب على مزاجه البارد حاكتها بالثلوج والشتاء ومن غلب على مزاجه  
 الرطوبة حاكتها بالمياه والامطار و من هنا شرط التنقية قبل الرياضة في آخر شرح  
 حكمة الاشراق .

قوله (ص ٣٤٧، س ١٣) : «والثاني كما في المصروعين....»

فيه لفّ و نشر غير مرتب لان الثاني كان قسمين الضعف الطبيعي والمرض .

قوله : «فيكون تارة عند المنام» الى قوله : «و تارة» هذا ظاهر في الاكاداب

والاحكام من الانبياء الموحى اليهم في النوم .

قوله (ص ٣٤٨، س ١٠) :

«فيظهر ظاهر في الاخبار بالمغيبات الجزئية المستقبلية....» ففي الكلام اشارة

الى التعميم وان كان اكثر عبارات هذا الاشراق ظاهرة في انكشاف الحقائق والاسرار

الحكمة الالهية والاولى تأخير قوله وتماام ارتفاع الحجاب ..... عن قوله : و تارة

ينقشع . اي عند اليقظة ، كما لا يخفى .

قوله (ص ٣٤٨، س ١٤، ١٥) :

«فتارة يكتسب الصواب» يحصل و نحوه .

قوله (ص ٣٤٩، س ١) :

«والثاني» اى ما تهجم تسمى حدساً و الهاماً ؛ قد يفرق بينهما بان الحدس توجه الى المطلوب و ظفر بالحد الاوسط دفعةً لا كما فى الفكر اذ فيه حركة و فحص للذهن حتى يظفر بالاوسط والالهام ورود المبادئ المرتبة اولاً والتأدية الى المطلوب ثانياً .  
قوله : «الى ما لا يطلع معه على السبب المفيد.....» اى على رقيقته و حقيقته  
كلاهما واما الحقيقة فيطلع عليها الكل ولكن بالتفاوت فى الوضوح والنورية .

قوله : «ومشاهدة الملك المفيد للصور العلمية<sup>١</sup>» اى مشاهدة حقيقة الملك التى لها سعة و احاطة بالعقول النظرية والعلمية كما قال نبينا صلى الله عليه و آله فى حق جبرئيل عليه السلام رأيت و قد طبق الخافقين وقال الله تعالى : «علّمه شديد القوى» فى كسوة صورة صبيحة اصبح اهل زمان النبى (ص) نازلة من الباطن على حسه فانها رقيقه تلك الحقيقة و مشاهدة العلوم الحقيقية والحقايق العقلية فى اكسية الكلمات الفصيحة المليحة المسموع له النازلة من الباطن فانها رقايق الحقايق العلمية فلمشعرية النورين كليهما حظاً عظيم بل قد يحصل لمشاعره النورية الاخرى خطوط عظيمة بمدركاتها - النورية الصورية - الصرفة - الا ان المشعرين هما العمدة فى التبليغ كما فى الآية الاسراء «انه هو السميع البصير» .

قوله (ص ٣٤٩، س ١٠، ١١) : «كما قال سبحانه»

انما كان الالهام من وراء حجاب ؛ اذ لاشدة وضوح فيه بالنسبة الى الوحي ولا صراحة ظهور بمشاهدة الرقايق المذكورة والثالث و هو ارسال الرسل اعم من تعليم المعلمين كما قال المصنف (قدس سره) لان المعلمين اشعة الرسل كما ورد «سلمان منا

١- لان الصور العلمية والنظرية يرسم فى النفس من عالم العقول والصور رقايق العقل .



اهل البيت» .

قوله (ص ٣٥٠، س ٩) : «فاذ اتم وجود العالم بصورته.....»

لعلك تقول هذا الكلام تدل على تقدم صورة العالم على مادة الانسان والحال انه على قواعد الحكمة لها تقدم بالشرف بل تقدم بالذات لتقدم الصورة على المادة والصور بالنسبة الى الصورة الاخيرة الانسانية مادة و اذا اخذت لا بشرط جنس كما مر بل لا صورة للعالم الا بالانسان فنقول: ليس المراد بالتمامية في السلسلة العرضية بل في - السلسلة الطولية الصعودية - كما مر انه في الاول كان العالم جماداً ثم كان نباتاً ثم مملوئاً من الحيوانات ثم خلق الانسان و لفظ صورته اشارة الى تمامية عالم الخلق و ان نقصانه من عدم تعلق عالم الامر و عالم المعنى به فالكلمة التي من الله و الى الله صورها مقدمة على معناها في الصعود واستدعت باستعدادها الكلى آدم النوعى و قوله : «فاراد» ليس المراد به الارادة الحادثة بالزمان و ان كان لنوع الانسان اولاً عاظم افراده ، و لا الفناء للتعقيب الزمانى بل هذه الفقرة بيان للفقرة الاولى وهذه الارادة كآرادة الانواع الاخرى عند المشائين الصور المرتسمة فى ذات الاول كما انها كلماته وعند الاشراف العقول العرضية والمثل النورية و معلوم ان العقول فعالة في مادونها مقتضية للاطلاع فيها بتة وعند العرفاء اسماء الله الحسنى فى المرتبة الواحديّة و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و اسم الجلالة بازاء الانسان كما قال المصنف (قدس سره): «خلق الله» فاسماء الله من حيث ملزوميتها للاعيان الثابتة فى الازل اقتضتها فيما لا يزال و قوله : «وثانياً عنه... ذلك لان اس الآخرة و اساسها على وجود النفس الانسانية كما قيل الدنيا والآخرة حالناك و قال الشيخ فريد الدين (قدس سره) :

طاعت روحانيان از بهر تست      خلدودوزخ عكس لطف وقهر تست  
 لان الانسان اذا اكتسبت العلوم والمعارف الايمانيّة والاخلاق الحميدة صار انواراً و  
 جَنَاناً و هي مظاهر اللطف و اذا اكتسب الادراكات الجزئية الظلمانية والسرابات  
 المجازيّة والاخلاق الرذيلة صار نيراناً وجحيماً و هي مظاهر القهر و قد مر ان معطى  
 الوجود لاى شىء كان هو واجب الوجود ولكن لقدرته الفعليّة درجات و لفاعليته  
 مراتب حتى ان فاعلية القوى المفارقة والمقارنة جميعاً اولاً فاعليه الله تعالى وثانياً  
 فاعليتها فى الدنيا والاخرة .

قوله (ص ٣٥١، س ١٤) :

«فيتطرق فيها المحو والاثبات» فان النفس الفلكيّة بما هي نفس مرتبة فيها تمحو  
 ومرتبه اخرى تثبت ففيها التغير على سبيل الاتصال و تجدد الامثال وهكذا فى صورها  
 العلميه .

قوله (ص ٣٥١، س ١٧، ١٨) :

«اقلام رتبها دون مرتبة القلم الاعلى.....» ليس المراد بهذه الاقلام العقول  
 العرضيّة التى فى الطبقة الستكافئة ولا النفوس الكلّيّة لان المجرّد اثره مجرد فآثارها  
 انما هي الكليات العقلية و هذه الصور التى كتبتها هذه الاقلام جزئية قدرية فالمراد  
 بها النفوس الجزئية الفلكية لكن لها اعتباران تعلقها بالمواد الفلكية و بهذا الاعتبار  
 هي الواح المحو والاثبات كما قلنا واعتبار تعلقها بما فوقها و هي بهذا الاعتبار اقلام  
 وايضاً هذه النفوس متحركة جوهرأ و فى هذه الحركة الفاعل والقابل واحد لان الحركة  
 الجوهرية ذاتية والذاتى لا يعلل والقبول بمعنى الموصوفية يجتمع مع الفاعلية كما  
 فى مبحث الحركة من الاسفار : ان تعلق الحركة بالفاعل والقابل فى الحركة فى الاعراض



يوجب اختلافهما و في الجواهر لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات و لوازم -  
الماهيات .

قوله (ص ٣٥٢، س ٢٠١) : «لا يرتفع ابدأ»

اذ ما وقع كما لا يرتفع عن مرتبته التي له من مراتب نفس الامر كذلك لا يرتفع  
عن مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد و ايضاً علم الله لا يرد  
ولا يبدل .

قوله (ص ٣٥٢، س ١٤) : «ان لله عبادة ملكوتيهن.....»

هم النفوس الفلكية اذ لا ارادة لها سوى ارادة الحق فلا تحريك ولا ارادة لها  
الا بارادة الله تعالى ولا حول ولا قوة لها الا به اذ ليس لها هوى و شهوة بل كلها  
مقهورة مطموسة محوقة عنده و كليته الكبرى و هي «كل من يكون كذلك»  
يكون فعله فعل الحق تشير الى مورد آخر وهو عباد الله الصالحين فان من ارادته و  
كراهته الفعليتين او امره و نواهيه التكليفية فحيث انهم لا شأن لهم الا الامثال وانهم  
مؤتمرون باوامره و منزجرون عن مزاياه لم يكن لهم ارادة الا ارادة الله ولا كراهة  
الا عما كره الله عنه اذ لم يبق لهم هوى مخالفة و تمرد الا الطاعة فارادتهم مستهلكة  
في ارادته اذ رفضوا الهوى و امتثلوا او امره وهي ارادته فترددتهم و بداهم و نحو ذلك  
تنسب الى الله تعالى .

فمنها ما هو في القرآن المجيد: «فلما اسفونا انتقمنا منهم» ومنها ما في القدسي:

«ما ترددت في شيء [انا فاعله] كترددى في قبض نسمة المؤمن» و منها : «ياموسى

مررت فلم تعدنى» وقد كان احد الفقراء مريضاً ولم يعده موسى .

قوله (ص ٣٥٣، س ١٦) : «تقيض ذلك الخاطر.....»

هاهنا اشكال و هو: ان هذه الترددات كيف يجوز على النفس الفلكية؛ انما يجوز على -  
على الحيارى الغير العالمين بعواقب الامور كيف و تردد متدد واحد من بنى آدم  
لا يحصى فضلاً عن تردد كلهم فى عصر واحد ارفى اعصار فلا بد ان يكون جميعها فى -  
النفس الفلكية اولاً ، ولا يرتضى به من له ادنى ارتياض بالفلسفة .

والجواب انه : قد تقرر ان صور الكائنات جميعاً منقوشة فى نفوس الافلاك كيف  
و هى عالمة باوضاع اجسامها وهذه الكائنات و احوالها لوازم تلك الاوضاع والعلم  
بالملزوم مستلزم للعلم باللازم فتردد زيد فى مسافرته مثلاً ليس فى نفس الفلك لنفسها  
بل فى صورة زيد فيها اولاً ثم فى زيد الكائن هاهنا فتردد زيد «هاهنا» مطابق لتردده  
هناك لا لتردد نفس الفلك فهذا التردد فى نفس الفلك بالواسطة بمعنى انها محل  
لصورة زيد التى هى محل التردد بلا واسطة مثل ان يعلم «عمرو» برؤيا صادقة او  
بالهام او باوضاع اخرى ان زيداً يحصل له التردد فى التشمير للسفر والصورة الخارجية  
توافق الصورة العلمية فلم يأخذ التردد نفس عمرو نعم يصدق ان صورة التردد فى  
نفس عمرو بواسطة علمه بزيد و تردده وبالجمله صورة زيد مع جميع صفاته و احواله  
من تردده و جزمه و عزمه كلها فى النفس الفلكية . و هذا كما يقال طاعة زيد او  
عصيانه فى العلم الازلى و معلوم ان الصفة مع موصوفها فى العلم .

قوله (٣٥٤، س ٤، ٣) : «والملك الموكل بالمحو ملك كريم»

كما ان الملك الموكل على القبض والنزع كريم مجيد كعزرائيل و جنوده .

قوله : «حتماً مقضياً» اى انحصرت فى الوجود القضائى ولم يتحقق الوجود -

القدرى لا القدر العلمى ولا القدر العينى .



قوله : «وعلمت بمكانة هذه الاقلام .....» قد ذكرت منزلتها عند قوله (قدس سره) : «رتبتها دون القلم الاعلى» .

قوله : «ففيه اثبات المحو....» لعلك تقول : المحو دثور الصورة و تصرُّمها و هو عدم ، فكيف يثبت؟. قلت : الثبت باعتبار اسم العدم وراسم العدم السابق واللاحق هو الوجود ان المكتنفان بوجود حالىّ فى الصور المتعاقبة و هناك كلها محفوظة لانه عالم الجمع واما اثبات الاثبات هناك مع انه مصون عن المحو والدثور فالمراد به اضمحلال الوجودات المحدودة تحت ذلك الوجود الواسع و طمسها و وجدانه ايتاها بنحو بسيط مبسوط .

قوله : «كنسبة خزانه معقولاتنا الكلية....» خزانه معقولاتنا العقل الفعّال ؛ لكن لا باعتبار وجوده النفسى بل باعتبار وجوده الرابطى بنا بحسب اتصالنا .  
قوله (ص ٣٥٥، س ٤) : «ان للقلب الانسانى.....»

فيه تحقيق و تبين لان يعلم ان هذا الحد المشترك ليس كالحدود المشتركة - المباينة بالنوع بل فى الوضع لذوى الحدود كالنقطة فى الخط والسطح والسطح فى الجسم والآن فى الزمان بل هو القلب المعنوى و هى اللطيفة المجردة المدركة للكليات والجزئيات فالحد المشترك مجلسه او موضع قدمه و مدّ ذراعه وسعة باعه طويل سيّما فى خاتم الرسل و عقل الكل .

قوله : «و منشأ الملائكة العلمية والعملية...» يمكن ان يراد باللوح المحفوظ مطلق عالم المفارقات و ان اريد به النفس الكلية كما هو المتداول على سنتهم فالمنشائية لهما لان لها حقيقة العلم و هى التعقل للمعقولات والذوات المجردات .

قوله : «فهو تارة مع الحق....» اى انه جامع لكونه ذا وجهين بالفعل نعم من كان

متخلقا باخلاق الحق تعالى بل متحققا به ووجوده ذكر الله لم يشغله شأن عن شأن  
والكلام فى مطلق النبوة واما الحقيقة المحمدية «صلى الله عليه و آله» فاحد القابه  
عقل الكل<sup>١</sup> .

قوله (ص ٣٥٦، س ٣) : «وهكذا حال سفراء الله....»

اي ولاته و هداية الكاملين المكملين و هدايتهم هنا باطن شفاعتهم هناك .

قوله (ص ٣٥٦، س ٥) : «والذكر الحكيم»

لما قال الله تعالى : «تلك الرسل<sup>٢</sup> فضلنا بعضهم على بعض» والحقيقة المحمدية  
«صلى الله عليه و آله» سيدهم كما قال : «انا سيد ولد آدم ولا فخر [ لى ] وبعضهم  
يتصلون بالاقلام بل بقلم الاقلام اتصالا حقيقيا بل بمن فى يده اللوح والقلم و هو  
من يقول : من رانى فقد راي الله ، ولى مع الله.....» و كان التأسيس خيرا من التأكيد  
حملنا هنا الذكر الحكيم على العقول المفارقة الكلية واللوح المحفوظ على النفوس -  
الكليّة واللوح المحفوظ على النفوس الكلية وكونها ذكرا اما بالنسبة الى ما تحتها  
فلكونها واجدة لوجودها بنحو اعلى و اتم فكل شىء مذكور هنا فهو مذكور هناك  
ذكر ا اعلى كما فى القدسي «اذكروني فى الخلوات اذكركم فى الفلوات واذكروني  
فى الملاء اذكركم فى الملاء الاعلى» .

قوله : «من عجايب ما كان او سيكون....» اي فى السلسلة الطولية النزولية  
والصعودية واما ما كان او سيكون فى السلسلة العرضية الزمانية فهي مدلول قوله :  
فيما مضى و فيما سيقع . و يؤيد هذه العجايب لان كل موجوء وان كان اعجوبة الا ان

١- باعتبار وجوده النازل عن مقامه الاحدى والواحدى ولذا قيل : العقل حسنة من حسناته .



ألا عجب ما فى السلسلة الطوليّة فانك ان تخطيت الى مقام تكثير الواحد وارجعت  
المركبات الى بساطتها ثم بعد التخليّة رأيت التحلية بالنفس النباتيّة و قواها لرأيت  
عجائب عقليّة فكيف اذا رأيت النفس الحيوانيّة و قواها و كيف اذا رأيت بالنورانيّة  
فوقها النور الاسفهبدا الانسانى فى الصيصة الانسيّة التى هى السواد الاعظم فحينئذ قضيت  
آخر العجب .

«خاك و جان پاك، باهم يار شد آدمى اعجوبه اسرار شد  
وقد سئل عن سياح اى شىء كان اعجب فيما رأيت ايام سياحتك؟ قال لم ار اعجب  
من نفسى و عجائب تبدو فى السلسلة العرضيّة هى ايضاً باعتبار الاستكمالات الطوليّة  
من العجائب العقليّة و اما جزئياتها فعجائب عند الحس و اهل الحس كما قال الشيخ -  
الرئيس «ان الناس يتعجبون من جذب المقناطيس مشقلاً من الحديد و يزدحمون  
لمشاهدته ولا يتعجبون من جذب النفس هذا البدن و تحريكها اياه ميمنه و ميسرة و  
عدواً و هويّاً» و غير ذلك لكونهم اهل الحس .

قوله : «وافرد ذكر الله على الدوام» ولذا وصف الله تعالى الذكر بالكثرة فى -  
القرآن مثل قوله تعالى : «والذاكرين الله كثيراً والذاكرات» و قال : «ولذكر الله  
اكبر» .

قوله (ص ٣٥٦، س ١٢) : «ولياً من اولياء الله.....»

لان الولاية جنبه اتصال الانسان الكامل بالحق والاستمداد منه والنبوة جنبه  
التوجه الى الخلق بالاتيان بالاداب لهم فكل نبى ولى ولا عكس .

قوله (ص ٣٦٠، س ٧) : «وتنشق الارض...»

اي يوم تنشق القبور عنهم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ، و تنشق العقول و ينفذ فيها نور الله و تنشق النفوس و تدخل فيها نور العقول «اقتربت الساعة وانشق القمر» و تنشق ارض القوالب البرزخيّة و تدخل فيها انوار النفوس بعد طرح هذه الجلايب الابدان الدنيوية .

قوله (ص ٣٦٠، س ٩) : «مستحيل...»

اذ لا ربط لاي انسان كان بالملك فان الرابط هو الانسان الكامل النبوى والولوى فانه بعلمه و عمله و عصمته يناسب الملك و بمقام بشريته يناسب البشر فيعلمه شديد القوى و هو يعلم الورى .

قوله (ص ٣٦١، س ٥) : «والاذكار...»

على هيئة الخضوع والخشوع لتكون عن قلب حاضر و افضلها ما هو المشفوع بالمعرفة كما ورد «تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة» و ايضاً اول الدين معرفته الله .

قوله (ص ٣٦١، س ٧) : «والقرايين...»

«والقرايين فى هيكال العبادة» كقربانى الحاج فىمنى .

قوله (ص ٣٦١، س ٩) : «ويسن...»

«و يسن لهم اسفاراً» و فى الشريعة المحمدية «صلى الله عليه و آله» الرهبانية وان كانت مذمومة لكن لما سئل «صلى الله عليه وآله» عن سبب ذمته مع كونه انقطاعاً عن الخلق و اعتصاماً بالحق قال «صلى الله عليه وآله» : «ابدلناها بالجهاد والتكبير على كل شرف» يعنى الحج لانه ايضاً انقطاع عن الموطن والاهل والمال و كذا الجهاد .



قوله (ص ٣٦١، س ١٩) : «ثم الانسانية...»

فعالم آدم بعد هذه العوالم ولكن فى السلسلة الطولية الصعودية و هذه المنازل بحسب السير التكويني و اما منازل السير التكليفى بحسب الطريقة المرتضوية فهى كالنوبة والاناثة والمحاسبة والمراقبة والمروءة والفتوة والتوكل والتبتل والصبر والرضا والتسليم وغيرها الى الف مشروح فى منازل السائرين وقد قيل :

«از در دوست تا بكعبه دل عارفان را هزار و يك منزل»

وقد ادرج المصنف (قدس سره) ذكر منازل السير التكليفى فى قوله : ثم الانسانية من اول درجاتها الى آخر شرفها ثم الملكية على طبقاتها .

قوله (ص ٣٦٣، س ١) : «داعية...»

فالشهوة كالمتقاضى والمحل عليك واللذة كالرشوة والاجرة للعامل...

قوله (ص ٣٦٣، س ٦) : «حب التفرد والتغليب...»

«وفى كل شىء له آية . تدل على انه واحد» .

قوله (ص ٣٦٣، س ١١، ١٢) : «وموجب النفقات...»

اي موجب النفقات و هى الثلاثة المعروفة الملك والزوجية والقراية البعضية ولعل نسخة الاصل كانت موجبات فان مفاعل جميع مفاعل بضم الميم لم يجيىء او لعلّه جمع<sup>٢</sup> موجب بفتح الميم اي محل الوجوب و توزيع الغنائم قال الله تعالى : «واعلموا انما غنمتم من شىء فان لله خمسته» الآية والصدقات اي توزيعها قال الله تعالى : «انما الصدقات<sup>٣</sup> للفقراء والمساكين والعاملين عليها» الآية . و يعرفهم ابواب

١- والقائل على بن ابي طالب القيروانى ٢- فى جميع النسخ: و موجب النفقات ..... فى المبداء

والمعاد دط ١٣١٤ كص ٣٧٩ س ١٤... والمعاضات والمداينات و قسمة الموارث و موجب النفقات...

٣- س ٨، ي ٥١، و انما الصدقات س ٨، ي ٨٧ .

العتق والكتابة هي ان يقال المولى لعبده: ان اديت الى قيستك عتقت . فمنه مكاتب مطلق و منه مكاتب مشروط قال الله تعالى : «فكاتبوهم ان علمتم<sup>١</sup> فيهم خيراً وآتوهم<sup>٢</sup> من مال الله الذي اتاكم» والاسترقاق والسبي من احكام الجهاد مع الكفار و يعرفهم ايضاً علامات التخصيص عند الاستفهام لدى الحاكم و غيره من الاقارير والايمان جمع - اليمين والشهادات مما يتعلق بالقضاء والخلع هو الطلاق عند كراهة الزوجة كما ان المباراة عند كراهة الطرفين و كل منهما طلاق بعوض والايلاء : هو الحلف على ترك وطى الزوجة بشرايط مخصوصة . قال الله تعالى : «للذين يؤلون<sup>٣</sup> من نسائهم تربص اربعة اشهر» الآية . والظهار هو ان يقول لزوجته : «انت على كظهر امي» يريد تحريمها على نفسه قد يكفر ان اراد موافقتها قال الله تعالى : «والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل<sup>٤</sup> ان يتماسا» واللعان هو الملاعة من كل من الزوجين صاحبه لرمى الزوج زوجته بالزنا او لنفيه الولد قال الله تعالى : «والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء...»<sup>٥</sup> .

قوله (ص ٣٦٤، س ٩) :

«بين النبوة والشرعة والسياسة» احد طرفى البين السياسة كانه (قدس سره) قال

بين النبوة والشرعة و بين الملك والسياسة

قوله (ص ٣٦٥، س ٤، ٥) :

«تابعه» لحسن اختيار الاشخاص البشرية» وما اشبه هذا بقول من يقول بان عقاد

الامامة ولاية عن الله تعالى ولا بد ان يكون بتنصيبه لانه يعلم حيث يجعل رسالته و ولايته .

٣- س ٢، ي ٢٢٦

٤- س ٢٤، ي ٦

٢- س ٢٤، ي ٢٣

٣- س ٥٨، ي ٤



قوله (ص ٣٦٥، س ٦) : «مبدئها نهاية السياسة»

اي غاية السياسة النبوة والولاية فالسياسة كالمقدمة مطلوبيتها توصلية لا اصالية وقد ورد ان امير المؤمنين على «عليه السلام» كان في الغزوات اذا انتهت له فرصة «ما» يتكلم في التوحيد والمعارف الربوبية و قد قيل له وقتاً: يا امير المؤمنين لا موقع لهذا. فقال «عليه السلام» هذه الحروب و سل السيوف وما قدر على الحتوف كلها لاجل هذا.

قوله (ص ٣٦٥، س ١٢) : «واما النهاية....»

«واما النهاية ؛ فنهاية السياسة» و لم يذكر صريحاً نهاية الشريعة اذ علم انها العود الى العالم الاعلى موطن النفوس القدسية .

قوله : «في القضية الفاعلة» في كثير من نسخ الشواهد في القنية في الموضعين وهو الاحسن .

قوله (ص ٣٦٦، س ٤) : «افعال السياسة جزئية»

الكلية والجزئية في الفعل باعتبار الغاية فان الغاية اذا كانت كلية الهيئة كان - الفعل كلياً والا فلا .

قوله (ص ٣٦٦، س ١٤، ١٥) : «ولها وحدة تأليفية»

هذا تمهيد لبيان سراية آثار الاقوال والافعال التي هي صفات البدن الى النفس حتى يعلم سر اغراء الشريعة على الحسنات و تخذيرها عن السيئات ؛ كما سيصرح : ان كل صفة جسمانية او صورة حسية صعدت الى عالم النفس صارت هيئة نفسانية .

قوله (ص ٣٦٨، س ٩) :

«في الاشارة الى منافع بعض العبادات على الخصوص....» و قد نظمت في ابواب

الفقه من الصلوة والزكاة والصيام والحج والنكاح كتاباً مسمى بالنبراس مشتملاً على اسرارها و حكمها من شاء فلينظر اليه <sup>١</sup>.

قوله (ص ٣٦٩، س ١) :

«وقراءة الكلام» و قلت في النبراس :

قراءته القرآن حازت السبق ناب لسان العبد عن قائل حق

قوله (ص ٣٦٩، س ١٠) :

«واما الصوم» و في النبراس :

و خير صوم ليصير مظهراً لصمد لا يطعم ربّ الورى

قوله (ص ٣٦٩، س ١١، ١٢) :

«واما الحج» و في النبراس :

تَبَتَّلَ لِلْحَقِّ ذِي الْجَلالِ قَسِيّاً اوى قُلل الجبال

في هذه الامة رهبانية

ذُمَّتْ سِوى الْحِجَّةِ رَبانِيَّة

عين بيتاً وابتلى و دادهم

اذن غرّ اذنوا فتوادهم

قوله (ص ٣٧٠، س ٦) :

«اما الزكاة» و في النبراس :

تعليمك الغير زكاة العاقلة مما رزقنا ينفقون شاملة

عامله زكوتها قضا الوطر

شوقية حب الاولى اولوا الضرر

سادتنا ؛ زكاة النفس فاهوا

ان قول لا اله الا الله

قوله : «من الثمانية» و هؤلاء الثمانية هم المشار اليهم بقوله تعالى : «اتّما



الصدقات للفقراء والمساكين والعاسلين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل<sup>١</sup> .

قوله : «وفي الثقود ربه» اي ربع العشر اذ النصاب الاول في الذهب عشرون ديناراً فعشره ديناران و ربع عشرة نصف دينار وهو زكوته والنصاب الاول في الفضة مائة درهم فعشره عشرون درهماً و ربع عشرة خمسة دراهم و هو القدر المخرج في الزكاة .

قوله : «ثم لا يفوت منه شيء» يكون حسرة عليه اما بذل الهبة فلا تـ اطلاق من الوثاق و خروج من التقييد الى الاطلاق .

از وجودم ميگریم در عدم      در عدم من شاهم و صاحب علم  
على الله كما قيل :

بالروح طلبت وصله      جا و بنى الروح لنا  
فهات من عندك شيء» و اما الكمال فكما قيل :

«بس تفاخر مكن كه اندر حشر      گندمت كژدمست و مالت مار

و في الحديث القدسي «اني جعلت الراحة في ترك الدنيا والناس يطلبونها في تعلقها» واما الاهل والنسوان فهي كما قال امير المؤمنين عليه السلام :

«دع ذكرهنّ فما لهنّ وفاء      ريح الصبّا و عثودهن سواء»

واما الولد فقال الله تعالى : «انما اموالكم و اولادكم فتنة<sup>٢</sup> والله عنده اجر»

١- س ٦٩، ي ٦

٢- س ٦٤، ي ١٥

عظيم» .

قوله : «بدواعى هذه القوى الثلاث» اى قوتى الشهوة والغضب و قوّة الوهم و

اشار الى الوهم بقوله : «وجنود ابليس»<sup>١</sup> .

قوله (ص ٣٧٢، س ٤) : «ان قوام الممكن»

اى الممكن بالامكان بمعنى الفقر و هو الوجود الخاص المتقوم تقوُّماً وجودياً

بواجب الوجود؛ و اما الممكن بالامكان المشهور و هو وصف الماهية فهو دون التقوم

لان حيث ذاتها حيثية عدم الالباء عن الوجود والعدم ، فلا سنخية لها معه و قوله : و

قوام النفس..... اشارة الى حفظ المراتب والى ان فى النفس المجردة القدسية و فى-

العقل «ما هو» ؛ لم هو؟ كما قال ارسطو<sup>٢</sup> . فمعرفة الوجودات الحقيقية بمقوماتها-

الوجودية سيما هذين الوجودين معرفة الله كما قال على «عليه السلام» : معرفتى

بالنورانية معرفة الله .

قوله (ص ٣٧٢، س ٧) : «فما لم يعلم ذاتها بالعبودية»

اقتباس من الحديث الشريف : «العبودية- جوهرة كنهها الربوبية» فان العبد-

الحقيقى لا يملك شيئاً لا الوجود ولا صفات الوجود ولا افعال الوجود كما قرر فى الفقه:

ان العبد لا يملك شيئاً ؛ فكل ما فى العبد لمولاه؛ فمعرفة العبد نفسه معرفة مولاه .

قوله (ص ٣٧٢، س ٥) : «كذلك الالهية والربوبية»

اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته فهو بذاته علّة ومقوِّم فمعرفة المتقوم

بجته النورانية معرفة المقوِّم .

١- كما قال ارسطو : ما هو و لم هو فى المجردات واخذ

٢- س ٢٦، ي ٩٥، سورة الشعراء : و جنود ابليس اجمعون .



قوله (ص ٣٧٢، س ١٠) : «اي ليكونوا لى عبيداً»

اشارة الى وجه تفسير المفسرين «ليعبدون» بقولهم : «ليعرفون» بان روح - العبادۃ هو العبوديۃ والعابد الحقيقى لا بد ان يكون عبداً حقيقياً بالمعنى المذكور فلا بد ان يكون مرتقياً من مقام التعلق بالمولى الحقيقى الى مقام التخلق باخلاقه و من مقام التخلق الى مقام التحقق و هذا حق العرفان الشهودى و حق اليقين .

قوله (ص ٣٧٢، س ١٥) : «والحركة لا يكون الا فى زمان»

حتى الانتقالات فى الكليات فان الفكر معرف بحركة من المطالب الى المبادئ و من المبادئ الى المطالب فلا بد من زمان لبقاء الحيوان حتى يحصل الاستكمال<sup>١</sup> .

قوله (ص ٣٧٣، س ٥) : «فافضل الاعمال»

اي اعم من القلبية واللسانية والاركانية : فان الايقان والتصديق بالمذكورات ادخل فى حفظ المعرفة و افضل ما يحفظ به المعرفة الذكر والفكر و اردتها و اسوئها الكفر والغفلة كما سيأتى ان الحجاب هو الجهل .

قوله (ص ٣٧٣، س ١٢) :

«فما ينحفظ به الحياة على الابدان» والحاصل ان هنا ثلاثة مرتبة ما ينحفظ به المعرفة على النفوس وما ينحفظ به مواقع المعرفة و هو ما ينحفظ به الحياة على الابدان وما ينحفظ به الاموال .

قوله (ص ٣٧٣، س ١٦) :

«ما يسد باب معرفة الله تعالى» و منه سد باب الذكر والفكر كسد طرق المتكلم والحكيم و اهل الكشف والشهود .

قوله (ص ٣٧٣، س ٩) : «الا من مكر الله»

كما فى فاعل الخيرات و عامل الحسنات و فى المتنعمين بالنعم الاستدراجية



والقنوط من رحمته كما في المرتكب للكباير الايس من روح الله .

قوله (ص ٣٧٤، س ٢٠) : «الغموس»

انما سمي بهذا؟ لانه اذا حلف كذباً بالابطال حق الغير غمس اليمين صاحبه في

البحر المسجور من جهنم .

قوله (ص ٣٧٥، س ١١) : «كائن بائن»

هذا مثل ما يقال : «الصوفي كائن بائن» والمعنى لب موجود باين عن الماهية

فضلاً عن المتعلق فضلاً عن المحل .

قوله (ص ٣٧٦، س ٢) : «مجردة عن النيات»

التي هي محض القشر ، و ايضاً مجردة عن الحكم والعلل التي روعيت فيها و لعل

النسبة تغليب عليها في كلامه (قدس سره)

قوله (ص ٣٧٦، س ٥) : «ومن كان مقبلاً.....»

ولم يدر : ان ما ادبوا عنها رياضات شرعية للنفوس وحكمة الاشراق مشروطه

بالرياضه فلم يكن حكيماً حقيقياً و ايضاً لم يكن حكيماً جامعاً اذا الشريعة ليس ظاهرها

الا الحكمة الخلقية والسياسة والمنزلية ولهذا لا يدونها الحكماء في هذه الاعصار

اذ فيما فصله اهل الشريعة غنية و باطنها الحكمة الالهية و التالهيته بل قرر ان

نفس العمل ايضاً حكمة كما يقال الحكيم : «راست گفتار و درست كردار» .

قوله (ص ٣٧٧، س ١، ٢) :

«ولهذا قال : ولا نبى بعدى . و ينفث في روعى»<sup>١</sup> معانى اخرى احدها : انه

رأى في ذاته سعة و حيلة وجودية بتوسع الله وسعته و بقائه به بحيث لا يكون

بعده الا دولته فلا يكون من الاولياء الا ورثته ولا سنن الا سنته كما قال : «آدم ومن

١- والظاهر انه سقطت في هذا الموضع شيء مثل : واعلم ان ههنا.....



دونه تحت لوائى يوم القيامة» و قال : «لو كان موسى حيّاً لما وسعه الا اتباعى» بل فى وصيته «وان من شيعته<sup>١</sup> لابراهيم» و ثانيها : انه لا مقام فى السلسلة الطولية لاحد بعد مقامه الا مقام الولاية ولا مطمع لاحد فيه كما قيل «ليس وراء عبّاد ان قرية» فالاول مطلق و هذا بحسب الطول .

و ثالثها : ان يكون بطريق اهل الاشراق القائلين بالادوار والاكوار ؛ ففى هذه - الدورة والكورة التى بالعدد المعروف بينهم قد و رّ د وجوب تكرار نقوش النفوس والاوزاع عندهم اعنى اوضاع دورة الثوابت .

قوله (ص ٣٧٧، س ٣) : «حكم المجتهدين»

والمجتهدون مظاهر النبوة بما «هى هى» .

قوله (ص ٣٧٧، س ١١) : «واما الاولياء...»

الحاصل : ان النبوة التشريعية انقطعت و اما التعريفية فكل من هؤلاء الطوائف

الثلاث فيها شريك اعنى الاوصياء من الائمة المعصومين والاولياء التابعين .

قوله (ص ٣٧٧، س ١٣، ١٤) : «ان فى امتى.....»

اي مكلمين بكلام الملك ؛ محدثين بحديثه و بالهامه اى حقيقته و ان لم يكن

رقيقته بل محدثين بنقر الخاطر .

قوله (ص ٣٧٧، س ١٦) : «اسمان الهيان»

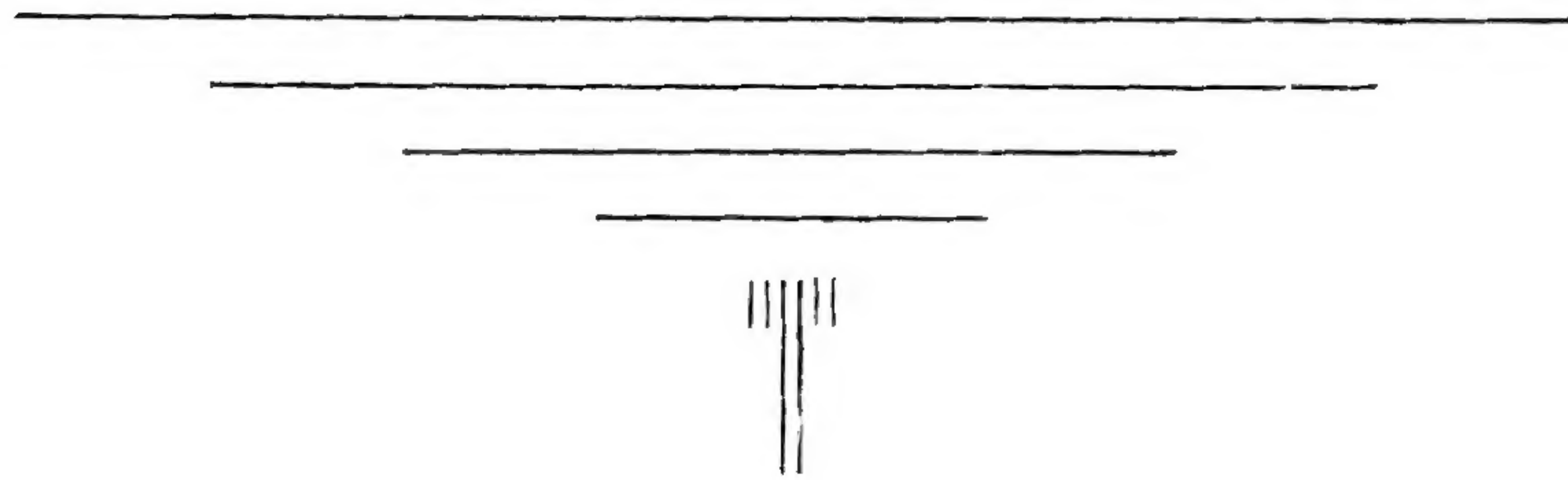
اي لا يمكن انقطاعهما : اذ لا بد لاسم الله من مظهره فى هذا العالم .

١- لان خاتم الولاية المطلقة المحمدية هو المهدي الموعود فى آخر الزمان و هو متحد مع محمد بحسب باطن مقام الولاية و به يقتدى عيسى (ع) الذى كان خاتم ولاية العامة و قد اشبعنا الكلام فى شرحنا على المقدمة القيصرية .



قوله (ص ٣٧٨، س ١٠) :

«ثم جاء على النبي بذلك الهدى» اشارة الى انه لا يستشكل الآية : انه كيف قال الله تعالى لمقتدى كل الانبياء و سيّدهم ولمن احد اوليائه في آخر الزمان مقتدى عيسى<sup>١</sup> (عليه السلام) : «بهديهم<sup>٢</sup> اقتده» و ذلك لانه تعالى لم يقل : بهم اقتده . بل قال : بهديهم و هديهم من الله تعالى كيف والحقيقة المحمدية احد القاب العقل الكلّي بل الرحمة الواسعة . اللهم اجعل ما لنا خيراً بحق محمد وآله صلوات الله عليه و عليهم<sup>٣</sup>



١- قد قررنا في محله ان المهدي الموعود في آخر الزمان يكون مقتدى عيسى و به ختم الله الولاية المطلقة المحمدية ص...

٢- س ٦١، ي ٩٨

٣- قد فرغنا من تصحيح هذه التعليقة والتعليق عليها ليلة عاشر شهر الله المعظم من شهور ١٣٨٦ من الهجرة النبوية المصطفوية المحمدية على هاجرها آلاف التحية و انا القاطن في جوار سيدنا ومولانا الامام الهمام خاتم الولاية العلوية المتجلى في مراتب الالهية شمس الشموس و انيس النفوس على بن موسى عليهما الصلوة والسلام جلال الدين الموسوي الاشتياني عفى الله عنه و عن والديه الحمد لله اولاً و آخرأ و له الشكر سرمداً و دائماً والسلام على نبينا محمد و آله ظاهراً و باطناً .